Edmund Husserl

Investigaciones lógicas

Biblioteca de la Revista de Occidente

Edmund Husserl (1859-1938) nació en Prossnitz (Moravia), estudió matemáticas en Meierstrass y, entre 1884 y 1886, asistió a las clases de Brentano en la Universidad de Viena, clases que influyeron grandemente en su formación filosófica. «Privatdozent» en la Universidad de Halle de 1887 a 1907 y en la de Göttinga de 1901 a 1916, Husserl fue nombrado en 1916 profesor titular en la Universidad de Friburgo i.B., donde enseñó hasta su jubilación en 1928.
Los escritos de Husserl publicados durante su vida, e inclusive algunos de los que aparecieron poco después de su muerte, representan tan sólo una parte de su pensamiento, pues el gran filósofo dejó gran cantidad de manuscritos, con libros terminados pero todavía no suficientemente organizados, notas procedentes de cursos y de sus meditaciones, textos de las mismas obras ya publicadas durante su vida pero con numerosos comentarios y adiciones, etc., etc. Estos manuscritos rescatados, no sin dificultades, por el padre franciscano Hermann Leo van Breda, de Lovaina, se publican, bajo su dirección, en la serie llamada *Husserliana,* que lleva ya editados más de nueve volúmenes.

Entre las aportaciones fundamentales que nuestro siglo legará a la historia de la filosofía, puede afirmarse que una posición relevante pertenece a la Fenomenología y a su fundador, Husserl. Aparte sus contenidos particulares, hay una razón que hizo de la aparición de esa corriente intelectual un acontecimiento decisivo. Conforme Ortega analiza en las páginas de su «Prólogo para alemanes», los grandes sistemas del idealismo decimonónico e incluso el neokantismo, eran pensamientos sin suficiente *veracidad.* La resolución de reconquistarla con la posible plenitud, procede de la Fenomenología. En las *Investigaciones lógicas,* que significan su iniciación y constitución, Husserl escribe: «Pues si estas investigaciones son estimadas ello se debe a que no ofrecen un mero programa (y menos uno de esos programas de alto vuelo, tan frecuentes en la filosofía), sino ensayos

de un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente; y a que, incluso allí donde proceden críticamente, no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas.»

Esa vuelta o retorno hacia las cosas fue la apertura de un nuevo horizonte para la filosofía del siglo XX. Tanto los ulteriores derroteros del propio pensamiento de Husserl como las teorías que desde la fecha de la aparición de estas *Investigaciones* (1900/1913) han ido sucediéndose, muestran la fecundidad de ese comienzo. Pero la interferencia de preocupaciones no teoréticas en el cultivo de la filosofía, provoca de nuevo con frecuencia una mengua de esa veracidad irrenunciable para el verdadero filósofo. La lectura y meditación de estas páginas no es sólo necesidad inexcusable para quien pretende estudiar la filosofía de nuestro tiempo; es, además, un entrenamiento insustituible en esa disciplina de respeto y análisis de la realidad «en las cosas mismas».

Estas *Investigaciones* se vertieron del alemán al español en 1929, muy antes que a ninguna otra lengua; la segunda edición apareció en 1967; la necesidad de ya editarla de nuevo prueba la existencia de un público renovado y creciente, interesado por la filosofía en sus más valiosos testimonios. Esta editorial, que cree haber cumplido alguna misión a ese propósito, se complace, en esta ocasión, en manifestarlo.

Las palabras inéditas de Ortega que encabezan esta edición y que fueron escritas en 1929, tienen, entre otros, el valor de que vienen a subrayar esa prioridad española en el conocimiento y la difusión del pensamiento de Husserl.

INVESTIGACIONES LOGICAS

BIBLIOTECA DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

La *Biblioteca de la Revista de Occidente* nace de la limpia ambición intelectual de contribuir a desentrañar los problemas, a veces graves, que el mundo y la cultura actuales tienen planteados. Problemas cuya paulatina solución ha de llevar a la plena maduración de una conciencia universal que se está fraguando por encima de los límites tradicionales —geográficos, históricos, raciales y de partido— que pertenecen ya al pasado, aunque persistan en la superficie su agitación y su violencia. Esta *Biblioteca,* de temática amplia y varia, absorberá en particular las tres Series de *Ciencias Históricas, Política y Sociología* y *Filosofía,* que se venían publicando en colecciones independientes. La *Biblioteca de la Revista de Occidente* ofrecerá así al lector aquellas publicaciones que, por el acierto de su tratamiento, puedan ayudarle a un recto planteamiento de las cuestiones del saber y el acontecer actuales.

SECCION: FILOSOFIA

EDMUND HUSSERL

INVESTIGACIONES LOGICAS

Traducción del alemán por

MANUEL G. MORENTE Y JOSE GAOS



Biblioteca de la

Revista de Occidente

General Mola, 11

MADRID

ganz1912

General Mola, 11 - Madrid (1) (España)
ISBN: 84-292-8725-6
Depósito legal: M. 23.426-1976
Printed in Spain - Impreso en España
por Ediciones Castilla, S. A. - Maestro Alonso, 21 - Madrid-28

Indice

INVESTIGACIONES PARA LA FENOMENOLOGIA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

INTRODUCCION

INVESTIGACION PRIMERA

EXPRESION Y SIGNIFICACION

CAPÍTULO 1.—LAS DISTINCIONES ESENCIALES

CAPÍTULO 2.—CARACTERIZACION DE LOS ACTOS QUE CONFIEREN SIGNIFICACION

INVESTIGACION CUARTA

LA DIFERENCIA ENTRE LAS SIGNIFICACIONES INDEPENDIENTES Y NO-INDEPENDIENTES Y LA IDEA DE LA GRAMATICA PURA

INVESTIGACIÓN QUINTA

SOBRE LAS VIVENCIAS INTENCIONALES Y SUS «CONTENIDOS»

SECCIÓN PRIMERA

LAS INTENCIONES Y LOS CUMPLIMIENTOS OBJETIVANTES. EL CONOCIMIENTO COMO SINTESIS DEL CUMPLIMIENTO Y SUS GRADOS

SECCION TERCERA

ESCLARECIMIENTO DEL PROBLEMA INICIAL

APENDICE

Lo nuevo de la fenomenología[1]

Aquí es donde la fenomenología innova sobre el antiguo racionalismo llevando al extremo uno de los caracteres de éste, pues la fenomenología... significa una restauración a la lógica pura *y por eso el primer libro de Husserl se titulaba* Investigaciones lógicas *y hay en él un capítulo sobre la «Idea de una lógica pura». La afirmación más radical del racionalismo consiste en atribuir identidad al ser. Si lo que es está constituido por identidad coincide con la constitución del pensar,* logos *o* ratio *que es también la identidad. Lo malo es que los seres a la mano no son idénticos a sí mismos sino, por el contrario, mudables, contradictorios —y, por tanto, irracionales—. Bajo la perspectiva del tiempo la identidad aparecía como permanencia (lo cual es un error, a mi juicio, pero es un hecho que siempre se juzgó así). Pero, ¿qué cosas hay permanentes? El racionalismo tuvo que echarse a buscar objetos capaces de permanencia e inalterables. Y fuera de Dios, objeto ultrarracional, sólo encontró los «universales», los «conceptos». He aquí que Husserl muestra cómo un «contenido» individual —«esta mesa negra»— es en cuanto puro fenómeno idéntico siempre a sí mismo, permanente, inalterable. En este punto llena la aspiración perdurable del racionalismo. Pero, al punto, se descubre cómo no es la identidad sin más lo que proporciona racionalidad a un objeto. La «mesa negra aquí» es irracional porque aunque es eso y sólo eso en inquebrantable identidad* podía *ser de otro modo. No le basta ese atributo de inmarcesible para ser una «esencia»: su identidad es a la par permanente y contingente —no necesaria, no «esencial»—. De aquí que el descubrimiento fenomenológico no pueda, a pesar de todo, aprovecharse como avance decisivo del racionalismo sino que obligue a recaer en el elemento y límite tradicional de éste: en lo general o universal, en la esencia. Algo importante se ha ganado, sin embargo: por vez primera la fenomenología da un fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia.*

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

[1] Para replicar a unas observaciones que Eugenio d'Ors había publicado sobre la filosofía fenomenológica en 1929, redactó Ortega unas páginas que comenzaron a imprimirse mas no llegaron a editarse, y permanecen todavía inéditas. Al frente de esta nueva edición de las *Investigaciones lógicas*, he creído oportuno adelantar este párrafo que las concierne y precisa una cuestión sustancial de la filosofía fenomenológica (Paulino Garagorri).

A CARLOS STUMPF

En testimonio de veneración y amistad.

Prólogo

Las investigaciones lógicas, cuya publicación inicio con estos prolegómenos, han brotado de los ineludibles problemas que han dificultado repetidas veces e interrumpido finalmente el curso de mis largos esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura. Estos esfuerzos perseguían principalmente la solución de las difíciles cuestiones acerca de la teoría y del método matemáticos, además de las referentes al origen de los conceptos y de las intelecciones [1] matemáticas fundamentales. Lo que hubiera debido parecer transparente y fácilmente comprensible, según la lógica tradicional o la reformada de un modo u otro, esto es, la esencia racional de la ciencia deductiva, con su unidad formal y su método simbólico, se me presentaba oscuro y problemático al hacer el estudio de las ciencias deductivas realmente existentes. Cuanto más hondo penetraba con mi análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo ésta, sin embargo, una de sus incumbencias principales.

La investigación lógica de la aritmética formal y teoría de las multiplicidades, disciplina y método superior a todas las formas especiales del número y de la extensión, me deparó particulares dificultades, forzándome a consideraciones de índole muy general, que rebasaban la estricta esfera matemática y tendían hacia una teoría general de los sistemas deductivos formales. De las series de problemas que se me impusieron, indicaré sólo una determinada.

La patente posibilidad de llevar a cabo generalizaciones o modificaciones de la aritmética formal, mediante las cuales puede ésta elevarse sobre la esfera cuantitativa, sin alterar esencialmente su carácter teorético ni su

[1] Husserl recomienda la distinción entre las dos palabras alemanas «Evidenz» y «Einsicht», que suelen usarse en alemán como sinónimas. Para atender a su recomendación emplearemos en castellano los términos de *evidencia* e *intelección*. La diferencia que Husserl establece entre ellos es la siguiente: Evidencia es el término genérico que señala toda posición racional primaria. Ahora bien; hay dos especies de evidencia, la *asertórica* (como cuando veo evidentemente este o ese objeto ante mí) y la *apodíctica* (como cuando veo, comprendo, *intelligo* —de *intus legere*—) que 2 + 1 = 1 + 2. A esta última evidencia, a la evidencia apodíctica, quiere Husserl reservar la palabra alemana Einsicht, que traducimos por *intelección*. *(N. de los T.)*

método calculatorio, hubo de despertar la intelección de que lo cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o «formal» y de los métodos calculatorios fundados en ella. Cuando luego descubrí en la «lógica matemática» una matemática que efectivamente no tiene nada que ver con la cantidad y, sin embargo, constituye una incontestable disciplina de forma y método matemáticos, que trata en parte los antiguos silogismos y en parte también nuevas formas de raciocinio, extrañas a la tradición, se me plantearon los importantes problemas sobre la esencia de lo matemático en general, sobre las conexiones naturales o los posibles límites entre los sistemas de la matemática cuantitativa y no cuantitativa, y especialmente, por ejemplo, sobre la relación entre lo formal de la aritmética y lo formal de la lógica. Naturalmente, hube de seguir avanzando desde aquí hasta llegar a las cuestiones todavía más fundamentales sobre la esencia de la *forma* del conocimiento, a diferencia de la *materia* del mismo, y sobre el sentido de la diferencia entre las determinaciones, verdades y leyes formales (puras) y las materiales.

Pero todavía me encontré complicado en los problemas de la lógica general y la teoría del conocimiento, en otra dirección muy distinta. Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi «Filosofía de la aritmética» (único publicado). Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática —y de toda ciencia en general— con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante —explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico—, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento. Dejado en la estacada por la lógica, en todos los puntos en que esperaba de ella aclaraciones referentes a las cuestiones precisas, que hube de plantearle, me encontré forzado, finalmente, a aplazar por completo mis investigaciones filosófico-matemáticas, hasta llegar a conseguir una claridad segura en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica como ciencia.

Al publicar ahora estos ensayos de una *nueva fundamentación de la*

lógica pura y la teoría del conocimiento, que se han desarrollado en una labor de muchos años, lo hago con la convicción de que la independencia con que separo mis caminos de la dirección lógica imperante, en atención a los serios motivos objetivos que me han guiado, no será mal interpretada. El curso de mi evolución me ha obligado a alejar mucho mis convicciones lógicas fundamentales de las que sustentan las personas y las obras a quienes más debo mi formación científica; acercándome en cambio considerablemente a una serie de investigadores, cuyas obras no había podido apreciar antes en su valor y que por tanto había tenido harto poco en cuenta durante mis trabajos. Por desgracia, he debido prescindir de insertar al final más amplias referencias literarias y críticas a las investigaciones análogas. Por lo que toca a la franca crítica que he hecho de la lógica y teoría del conocimiento psicologistas, recordaré las palabras de Goethe: «Contra nada somos más severos que contra los errores abandonados.»

Halle del Saale, 21 de mayo de 1900.

Prólogo a la segunda edición

La cuestión de la forma en que debía reeditar esta obra, agotada desde hace muchos años, me ha causado no escasas preocupaciones. Las *Investigaciones lógicas* habían sido para mí una obra de emancipación; por tanto, no un fin, sino un principio. Acabada la impresión, reanudé en seguida los estudios. Traté de darme cuenta más perfecta del sentido, método y alcance filosófico de la fenomenología; de seguir en todas las direcciones los hilos de los problemas urdidos; de buscar y atacar los problemas paralelos en todas las esferas ónticas y fenomenológicas. Como se comprende, la ampliación del horizonte explorado, el conocimiento más profundo de las «modificaciones» intencionales, relacionadas unas con otras en forma tan complicada, y de las estructuras de conciencia enlazadas unas con otras de un modo tan múltiple, hicieron cambiar algunas concepciones adquiridas al penetrar por primera vez en el nuevo territorio. Aclaráronse oscuridades; despejáronse ambigüedades; observaciones aisladas, a las que no podía atribuirse primitivamente una importancia particular, alcanzaron, al pasar a los grandes nexos, una significación fundamental; en suma, por todas partes se realizaron en la primitiva esfera de investigación no sólo ampliaciones, sino nuevas valoraciones, y aun el orden de la exposición dejó de parecer adecuado, desde el punto de vista del conocimiento ensanchado y profundizado a la vez. El libro primero, recién publicado, de mis *Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* que está impreso en el primer tomo del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (1913), muestra en qué sentido y medida se realizaron dichos progresos y se ensancharon los círculos de investigación; la próxima publicación de los dos libros restantes lo mostrará todavía mejor.

Yo albergaba primitivamente la esperanza de que, descubiertos e investigados los problemas radicales de la fenomenología pura y de la filosofía fenomenológica, me sería posible dar una serie de exposiciones sistemáticas, que harían superflua una reimpresión de la antigua obra, puesto que su contenido, no abandonado en modo alguno, depurado y distribuido con arreglo a las exigencias del asunto, sería utilizado en la forma adecuada. Pero al tratar de llevar a cabo este plan, surgió una grave duda. Dadas la extensión y la dificultad de las investigaciones —desarrolladas ya en con-

creto ciertamente, pero necesitadas aún de coordinación literaria, de nueva exposición en muchos casos y de corrección también en puntos difíciles—, la realización de este plan exigiría aún muchos años. Me decidí, pues, a esbozar *primero* las *Ideas,* que habían de ofrecer una representación general aunque rica en contenido (por estar fundada completamente en un trabajo llevado realmente a cabo) de la nueva fenomenología: de su método, del conjunto sistemático de sus problemas, de su función en la empresa de hacer posible una filosofía rigurosamente científica y una teoría racional de la psicología empírica. *Después* deberían reeditarse las *Investigaciones lógicas,* corregidas en forma ajustada lo más posible al punto de vista de las *Ideas* y que pudiese servir para iniciar al lector en la índole peculiar del verdadero *trabajo* fenomenológico y epistemológico. Pues si estas investigaciones son estimadas como un buen auxilio por los interesados en la fenomenología, ello se debe a que no ofrecen un mero programa (y menos uno de esos programas de alto vuelo, tan frecuentes en la filosofía), sino ensayos de un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente; y a que, incluso allí donde proceden críticamente, no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas. En sus efectos, las *Ideas* debían apoyarse sobre los efectos producidos por las *Investigaciones lógicas.* Una vez que mediante éstas el lector se hubiese ocupado, en investigación explícita, con un grupo de cuestiones fundamentales, podrían venir las *Ideas,* con su modo de explicar el método por sus últimas fuentes, de bosquejar las principales estructuras de la conciencia pura y de plantear sistemáticamente los problemas de la misma, y servir al lector para realizar nuevos progresos independientes.

La ejecución de la primera parte de mi plan fue relativamente fácil; y aunque la inesperada extensión de los dos primeros libros de las *Ideas,* esbozados de una vez (y que eran esenciales para mis fines), me obligó durante la impresión a dividir la publicación, en último término podía bastar provisionalmente el libro I. Mucho mayor era, empero, la dificultad de realizar mi segundo propósito. El conocedor comprenderá desde luego la imposibilidad de elevar la antigua obra al nivel de las *Ideas.* Ello significaría una completa refundición de la obra..., un aplazamiento *ad kalendas graecas.* Pero por otra parte renunciar a hacer la refundición y reimprimir la obra de un modo mecánico, me parecía más cómodo que concienzudo, en vista de los fines que justificaban la reedición. ¿Erame lícito extraviar una vez más al lector con todos los errores, fluctuaciones y malas inteligencias por mí mismo cometidas y tan propias para dificultar de modo innecesario la clara comprensión de lo esencial, aunque eran difícilmente evitables y disculpables en la primera edición de una obra semejante?

No quedaba, pues, sino intentar un camino intermedio; y sacrificarme en cierto modo, pues ello significaba dejar en la obra ciertas oscuridades e incluso errores que pertenecen al estilo general de la misma. Las siguientes máximas son las que presidieron a la refundición:

1. No admitir en la reimpresión nada que no fuese, según mi convicción, digno de un estudio detenido. En este respecto podían subsistir, pues, algunos errores, que pudieran considerarse como estadios previos naturales para la verdad, que valorase de distinto modo sus buenos motivos. Cabía, en efecto, decir: los lectores que proceden de las direcciones filosóficas generales en la actualidad —las cuales son en lo esencial las mismas que en el decenio en que apareció esta obra— sólo encuentran (como en otro tiempo el autor) en un principio acceso a ciertos grados inferiores fenomenológicos o lógicos. Sólo cuando hayan logrado un dominio seguro de la índole peculiar a la investigación fenomenológica, reconocerán la fundamental significación de ciertas distinciones, que les habrán parecido anteriormente matices insignificantes.

2. Corregir todo lo que pudiera corregirse sin alterar de raíz el curso y estilo de la antigua obra. Sobre todo: dar por todas partes la expresión más decidida a los nuevos motivos ideológicos, que se abren paso en la antigua obra, pero que el autor, en un principio inseguro y tímido todavía, había señalado rigurosamente unas veces y oscurecido otras en la primera edición.

3. Elevar de un modo paulatino al lector, en el curso de la exposición, a un nivel total de intelección relativamente alto, siguiendo en esto la índole primitiva de la obra. Hay que recordar que la obra era *una cadena de investigaciones,* sistemáticamente enlazadas, pero no propiamente *un* libro o *una* obra en sentido literario. Hay en ella una continua ascensión de un nivel inferior a otro superior, un elevarse a siempre nuevas intelecciones lógicas y fenomenológicas, que no dejan enteramente intactas las obtenidas con anterioridad. Capas fenomenológicas siempre nuevas surgen y repercuten sobre las concepciones de las anteriores. Este carácter de la antigua obra hacía posible una suerte de refundición, que fuese elevando al lector de un modo consciente y en tal forma, que en la última investigación se alcanzase el nivel de las *Ideas* y apareciesen visiblemente aclaradas las oscuridades y medias tintas toleradas en las anteriores.

He procedido, pues, en el sentido de estas máximas y tengo —respecto de las partes editadas por ahora (los prolegómenos y la primera parte del segundo tomo) [1]— la impresión de que los grandes trabajos empleados no han sido inútiles. Naturalmente he debido unas veces añadir y otras tachar; ya escribir de nuevo frases sueltas, ya párrafos y capítulos enteros. El contenido ideológico se ha tornado más denso y más rico en extensión. El volumen total de la obra —o dicho más especialmente, el segundo tomo— ha crecido inevitablemente, a pesar de haberse suprimido todas las añadiduras de relleno crítico. Por esta razón hubo de dividirse este tomo.

Respecto de las distintas investigaciones y su refundición debo advertir lo siguiente: Los *Prolegómenos a la lógica pura* son en su contenido esencial

[1] La obra está ya completa en la edición alemana y en esta española.

una mera adaptación de dos series de lecciones, mutuamente complementarias, dadas en Halle durante el verano y el otoño de 1896. A esto se debe la mayor vivacidad de la exposición, que ha sido favorable a su efecto. La obra está pensada también de una vez y por eso creí no deber refundirla radicalmente. Por otra parte, me encontré con la posibilidad de llevar a cabo, aproximadamente desde la mitad, muchas y considerables correcciones en la exposición, como extirpar errores y proyectar una luz más intensa sobre puntos importantes. Sin duda, algunas deficiencias, en parte muy esenciales —como el concepto de la «verdad en sí», orientado demasiado exclusivamente en el sentido de las *vérités de raison*—, han tenido que subsistir, como inherentes al nivel total de la obra. La sexta investigación aporta las aclaraciones necesarias en este respecto.

Me pareció poco adecuado recargar la discusión del psicologismo, con nuevas críticas y menos con contracríticas (que no hubiesen aportado la menor novedad). He de señalar expresamente la relación de esta obra (que es la del año 1899 [2], en lo esencial sólo reproducida) con ese momento preciso. Desde su aparición han modificado esencialmente su posición algunos de los autores que yo tenía a la vista como representantes del psicologismo (lógico). Así, por ejemplo, T. Lipps ya no es en sus libros —siempre originales e importantes— el mismo desde 1902 aproximadamente, que el citado en esta obra. Otros autores han tratado entre tanto de fundar de distinto modo su posición psicologista; y tampoco debe pasarse por alto esto, ya que mi exposición no lo tiene en cuenta.

Por lo que toca al *segundo tomo* de la nueva edición, ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción, tan poco justa con el sentido y el método esenciales de las investigaciones realmente llevadas a cabo. Yo mismo sentí su deficiencia inmediatamente después de la aparición y pronto encontré ocasión (en una recensión en el *Archivo de filosofía sistemática,* tomo XI, 1903, pp. 397 y ss.), de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación harto favorable al error. Algunos principios capitales encuentran ya en aquel lugar una caracterización rigurosa en pocas palabras. La descripción psicológica, realizada en la experiencia interna, aparece equiparada a la descripción de los procesos externos de la naturaleza, realizada en la experiencia externa, mientras que por otra parte es colocada en *oposición* a la descripción fenomenológica, en la cual permanecen completamente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, incluso aquéllas que hacen de ellos «actividades y estados psíquicos» de un yo real. Las descripciones de la fenomenología, dícese allí (p. 399), «no se

[2] La impresión de los prolegómenos (sin el prólogo) estaba ya acabada en noviembre de 1899. Cf. mi nota en *Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie*, 1900, pp. 512 y siguientes.

refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas; pues la fenomenología no sabe nada ni sospecha nada de las personas, de las vivencias mías y ajenas; la fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada semejante». La plena claridad reflexiva que he obtenido sobre la esencia de la fenomenología en estos años y los siguientes, y que me ha conducido paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas» (cf. las *Ideas*, I, sección 2), ha sido utilizada tanto en la refundición de la introducción como en el texto de todas las investigaciones siguientes; y en este respecto la obra entera ha ascendido a un grado de claridad esencialmente más alto.

De las cinco investigaciones, la primera —*Expresión y significación*— conserva en la nueva edición su carácter «meramente preparatorio». Invita a pensar; guía la mirada del fenomenólogo principiante hacia los primeros y ya muy difíciles problemas de la conciencia de la significación; pero no los resuelve plenamente. La forma en que trata las significaciones ocasionales (a las cuales pertenecen, bien mirado, las de todas las predicaciones empíricas) es un golpe de fuerza... consecuencia necesaria de la imperfecta concepción que de la esencia de la «verdad en sí» dan los *Prolegómenos*.

Otra deficiencia de esta investigación —deficiencia que sólo se comprende y rectifica en el último tomo y que debemos mencionar— es que todavía no tiene en cuenta la distinción y paralelismo entre lo «noético» y lo «noemático» (sobre cuyo papel fundamental en *todas* las esferas de la conciencia solamente las *Ideas* dan plena información, pero que ya se abre paso en muchos pasajes de las últimas investigaciones de la obra antigua). De aquí que tampoco destaque la esencial ambigüedad de la idea de «significación». Subraya exclusivamente el concepto noético de significación, siendo así que en muchos pasajes importantes debería tomarse en consideración preferentemente el noemático.

La segunda investigación: *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción*, tenía en su estilo (pero también en su limitación) cierta rotundidad que no hacía deseables grandes transformaciones, aunque sí muchas correcciones aisladas. Lo mismo ahora que antes quedan por dilucidar los tipo de «ideas» radicalmente distintos, a los cuales corresponden, como es natural, «ideaciones» radicalmente distintas. En esta investigación sólo se trata de aprender a ver las ideas, tomando un tipo —representado, verbigracia, por la idea de «rojo»—, y a comprender claramente la esencia de esta «visión».

La tercera investigación: *Sobre la teoría de los todos y las partes*, ha sido objeto de una refundición profunda, aunque en ella no ha habido que realizar transacciones insatisfactorias, ni llevar a cabo rectificaciones o profundizaciones posteriores. No había más que dar la mayor eficacia al sentido propio de esta investigación y a sus resultados, en mi opinión, importantes, y corregir múltiples imperfecciones de la exposición. Tengo la im-

presión de que esta investigación ha sido demasiado poco leída. A mí me prestó un gran auxilio, ya que es antecedente esencial para la plena comprensión de las investigaciones siguientes.

Algo semejante a lo sucedido con la tercera, sucede con la cuarta investigación: *Sobre la diferencia entre las significaciones independientes y dependientes y la idea de la gramática pura.* Mi punto de vista no ha cambiado tampoco en esto. El texto ha sufrido, además de correcciones, muchas adiciones de contenido, que se refieren de antemano a futuras publicaciones de mis lecciones sobre lógica.

Profundas reformas ha experimentado la quinta investigación: *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos.* En ella ataco problemas cardinales de la fenomenología (en especial de la teoría fenomenológica del juicio), respecto de los cuales he podido alcanzar un grado considerablemente más alto de claridad y evidencia, sin necesidad de alterar la estructura y el contenido esencial de la investigación. No apruebo ya la negación del yo puro; sin embargo, he dejado en forma abreviada y corregida las consideraciones respectivas, como sustrato de una interesante polémica de P. Natorp (cf. su nueva *Psicología general,* tomo I, 1913). He suprimido íntegramente el parágrafo 7, muy citado, poco claro y en conjunto completamente superfluo: «Delimitación recíproca de la psicología y la ciencia natural». He sido demasiado conservador acaso al mantener el término de: «representación nominal», totalmente inadecuado. En general he procurado no tocar a la antigua terminología de la obra.

La última parte de la obra contiene la refundición de la sexta investigación, la más importante en sentido fenomenológico. Por lo que a ésta toca, pronto me convencí de que no bastaba refundir el antiguo contenido, siguiendo párrafo por párrafo la exposición primitiva. El conjunto de sus problemas siguió dando la pauta; pero respecto de él he llegado mucho más lejos, y en este punto no he querido prestarme ya a transacciones, en el sentido de las anteriores «máximas». Por consiguiente, he procedido con toda libertad, insertando series enteras de nuevos capítulos —que han aumentado considerablemente el volumen de esta investigación— para desarrollar científicamente los grandes temas, tratados de un modo harto imperfecto en la primera edición.

Como en los *Prolegómenos,* tampoco en las investigaciones (con una pequeña excepción en la cuarta investigación) me he hecho cargo de las numerosas críticas, que (así he de decirlo, por desgracia) casi exclusivamente se fundan en malas inteligencias del *sentido* de mis exposiciones. Por eso he considerado más útil exponer en forma general las malas inteligencias *típicas* de mis esfuerzos filosóficos y sus orígenes históricos al final de la obra, por decirlo así, como epílogo. El lector hará bien en mirar este apéndice, tan pronto como haya leído los *Prolegómenos,* para guardarse oportunamente de dichas malas inteligencias, en que, según parece, es fácil caer. He de dar en general cordiales gracias por muchos amistosos auxilios. En

primera línea al señor docente privado doctor Adolfo Reinach, que me asiste con su celo y conocimientos desde hace ya dos años, que empecé a reflexionar seriamente sobre las posibilidades de una refundición. Las penalidades de la corrección me han sido aliviadas considerablemente por la fiel cooperación de los señores doctor Hans Lipps y *cand. phil.* Jean Hering.

Gottinga, octubre de 1913.

E. HUSSERL

Prolegómenos a la lógica pura

Introducción

§ 1. *La discusión en torno a la definición de la lógica y al contenido esencial de sus doctrinas*

«Reina una discrepancia de opiniones tan grande respecto de la definición de la lógica, como de la manera de tratar esta ciencia misma. Era naturalmente de esperar, tratándose de un objeto, respecto del cual la mayoría de los escritores se han servido de las mismas palabras, para expresar distintos pensamientos.»[1] Desde que J. St. Mill empezó con estas frases su valioso tratado de lógica, han transcurrido varios decenios; significados pensadores, tanto de esta como de la otra parte del canal, han dedicado sus mejores esfuerzos a la lógica, enriqueciendo continuamente su literatura con nuevas exposiciones. Pero aún hoy estas frases pueden servir como justa descripción del estado de la ciencia lógica; aún hoy estamos muy lejos de una general unanimidad respecto a la definición de la lógica y del contenido de sus doctrinas esenciales. Esto no quiere decir que la lógica actual ofrezca el mismo espectáculo que hacia la mitad del siglo. De las tres direcciones capitales que encontramos en la lógica, la psicológica, la formal y la metafísica, la primera ha alcanzado una preponderancia decisiva, en cuanto al número y significación de sus representantes, sobre todo por influencia de aquel distinguido pensador. Pero las otras dos direcciones continúan propagándose; las cuestiones de principio discutibles, que se reflejan en las distintas definiciones de la lógica, siguen siendo discutidas; y por lo que toca al contenido doctrinal de las exposiciones sistemáticas, sigue siendo exacto —y acaso en mayor medida— que los distintos escritores se sirven de las mismas palabras para expresar distintos pensamientos. Y no solamente es exacto con respecto a las exposiciones que proceden de distintos campos. La parte en la cual encontramos la mayor actividad, la de la lógica psicológica, no nos ofrece unidad de convicciones sino sólo en lo tocante a la delimitación de la lógica, a sus fines y métodos esenciales. Pero apenas podrá tacharse de exageración el hecho de que empleemos la frase de *bellum omnium contra omnes,* tratándose de las doctrinas expuestas y, sobre

[1] J. St. Mill, *Logic, Introduction,* § 1.

todo, de las antagónicas interpretaciones que se dan de las fórmulas y teorías tradicionales. Vano sería el intento de acotar una suma de proposiciones o teorías, con un contenido objetivo, en que pudiésemos ver el patrimonio inalienable de la ciencia lógica de nuestra época y la herencia que deja al porvenir.

§ 2. *Necesidad de una nueva dilucidación de las cuestiones de principio*

Dado este estado de la ciencia, que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio sigue siendo tarea necesaria una vez más. Esto parece especialmente exacto en aquellas cuestiones que representan el papel decisivo en la contienda de las direcciones y por ende en la discusión en torno a la recta definición de la lógica. El interés por estas cuestiones se ha enfriado, es verdad, visiblemente, en los últimos decenios. En conjunto parecían resueltas, después de los brillantes ataques de Mill contra la lógica de Hamilton y las investigaciones lógicas de Trendelenburg, no menos célebres, aunque no tan fructíferas. Así que cuando la dirección psicologista de la lógica alcanzó la preponderancia, con el gran auge de los estudios psicológicos, todo el esfuerzo se concentró en la construcción sistemática de la disciplina con arreglo a los principios admitidos como válidos. La circunstancia, empero, de que ensayos tan numerosos —y procedentes de tan significados pensadores— para empujar la lógica por el camino seguro de una ciencia, no permitan apreciar un resultado convincente, deja abierta la sospecha de que los fines perseguidos no se han aclarado en la medida necesaria para una investigación fructuosa.

Ahora bien, la concepción de los fines de una ciencia encuentra su expresión en la definición de la misma. No queremos decir, naturalmente, que el cultivo fructuoso de una disciplina exija una previa y adecuada definición del concepto de su objeto. Las definiciones de una ciencia reflejan las etapas de su evolución; con la ciencia progresa el conocimiento subsiguiente de la peculiar índole conceptual de sus objetos, de los límites y situación de su esfera. No obstante, el grado de adecuación de las definiciones, o de las concepciones que de la esfera expresan éstas, ejerce también su efecto retroactivo sobre el curso de la ciencia misma; y este efecto puede tener o escaso influjo sobre el curso evolutivo de la ciencia misma, o influjo muy considerable, según la dirección en que las definiciones se desvíen de la verdad. La esfera de una ciencia es una unidad objetivamente cerrada; no está en nuestro albedrío el modo y el punto de deslinde entre las esferas de la verdad. El reino de la verdad se divide, objetivamente, en distintas esferas; las investigaciones deben orientarse y coordinarse en ciencias, con arreglo a estas unidades objetivas. Hay una ciencia de los números, una ciencia de las figuras geométricas, una ciencia de los seres animados, etc.; pero no hay ciencia de los números primos, de los trapecios, de los leones,

ni mucho menos de todas estas cosas juntas. Pues bien; cuando un grupo de conocimientos y problemas se impone como grupo coherente y conduce a la constitución de una ciencia, la inadecuación de su delimitación puede consistir meramente en que se conciba al principio la esfera de un modo demasiado estrecho, con respecto a lo dado, y que las concatenaciones de los nexos fundamentales rebasen la esfera considerada y se concentren en una unidad sistemática cerrada más amplia. Esta limitación del horizonte no influye necesariamente en detrimento del próspero desarrollo de la ciencia. Puede suceder que el interés teorético encuentre inicialmente su satisfacción en el círculo más estrecho; que el trabajo posible, sin tomar en cuenta las ramificaciones lógicas más hondas y más amplias, sea en verdad lo único que urja al principio.

Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, *la confusión de esferas*, la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin esencial de la ciencia intentada. Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina; confusión de las capas lógicas, de tal suerte que las proposiciones y las teorías verdaderamente fundamentales, con frecuencia ocultas bajo los disfraces más singulares, vayan a perderse entre series de ideas completamente extrañas, como factores al parecer secundarios o consecuencias incidentales, etc... Estos peligros son considerables justamente en las ciencias filosóficas; y por eso el problema de la extensión y de los límites tiene una importancia incomparablemente mayor para el fecundo desarrollo de estas ciencias que para las ciencias de la naturaleza exterior, las cuales gozan de la ventaja de que en ellas el curso de nuestras experiencias nos impone divisiones, dentro de las cuales es posible al menos organizar provisionalmente una investigación fructífera. Especialmente con respecto a la lógica, ha emitido Kant la célebre sentencia, que nos apropiamos en este punto: «No es engrandecer, sino que es desfigurar las ciencias, el confundir sus límites.» En la siguiente investigación esperamos poner en claro, en efecto, que la lógica tradicional y principalmente la lógica actual, de base psicológica, han sucumbido casi sin excepción a los peligros que acabamos de explicar, y que el progreso de los conocimientos lógicos ha sido seriamente dificultado por la errónea interpretación de los fundamentos teoréticos y por la confusión subsiguiente de las esferas.

§ 3. *Las cuestiones discutidas. El camino a emprender*

Las cuestiones discutidas tradicionalmente y que están en relación con la delimitación de la lógica, son las siguientes:

1. Si la lógica es una disciplina teorética o una disciplina práctica (un «arte»).
2. Si es una ciencia independiente de las demás ciencias y en especial de la psicología y la metafísica.
3. Si es una disciplina formal o, como suele decirse, si se refiere a la «mera forma del conocimiento» o debe tomar en consideración también su «materia».
4. Si tiene el carácter de una disciplina *a priori* y demostrativa o el de una disciplina empírica e inductiva.

Todas estas cuestiones se relacionan tan íntimamente, que la posición adoptada en una condiciona o influye de hecho en las restantes, al menos hasta cierto grado. Propiamente sólo hay dos partidos. La lógica es una disciplina teorética, independiente de la psicología y a la vez formal y demostrativa, juzga el uno. Para el otro es una tecnología que depende de la psicología; con lo cual queda excluido de suyo que tenga el carácter de una disciplina formal y demostrativa, en el sentido de la aritmética, que es ejemplar para la parte contraria.

Nosotros no aspiramos propiamente a tomar parte en estas discusiones tradicionales. Nos proponemos poner en claro las diferencias de principio que actúan en ellas y últimamente los objetivos esenciales de una lógica pura. Seguiremos, pues, el camino siguiente: Tomaremos como punto de partida la definición de la lógica como un arte, admitida en la actualidad casi universalmente, y fijaremos su sentido y su justificación. Con esto se relaciona naturalmente la cuestión de las bases teoréticas de esta disciplina y, en especial, de su relación con la psicología. Esta cuestión coincide esencialmente, si no en todo, al menos en una parte capital, con la cuestión cardinal de la teoría del conocimiento, que concierne a la objetividad de éste. El resultado de nuestra investigación sobre este punto es la obtención de una ciencia nueva y puramente teorética, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa. Es aquélla que han buscado Kant y los restantes defensores de una lógica «formal» o «pura»; pero cuyos contenido y extensión no han sido comprendidos ni definidos justamente. El último resultado de estas consideraciones será una idea claramente esbozada del contenido esencial de la disciplina discutida; con lo cual quedará adoptada una posición clara frente a las cuestiones planteadas.

CAPITULO 1

La lógica como disciplina normativa y especialmente como disciplina práctica

§ 4. *La imperfección teorética de las ciencias particulares*

Enséñanos la experiencia cotidiana que la maestría con que un artista maneja sus materiales y con el juicio decidido, y con frecuencia seguro, con que aprecia las obras de su arte, sólo por excepción se basan en un conocimiento teorético de las leyes que prescriben al curso de las actividades prácticas su dirección y su orden y determinan a la vez los criterios valorativos, con arreglo a los cuales debe apreciarse la perfección o imperfección de la obra realizada. El artista profesional no es por lo regular el que puede dar justa cuenta de los principios de su arte. El artista no crea según principios, ni valora según principios. Al crear, sigue el movimiento interior de sus facultades armónicamente cultivadas, y al juzgar, sigue su tacto y sentimiento artístico, finamente desarrollado. Pero esto no sucede sólo en las bellas artes, en las que primero se habrá pensado, sino en todas las artes en general, tomada la palabra en su sentido más amplio. Concierne, pues, también a las actividades de la creación científica y a la apreciación teorética de sus resultados; esto es, de las fundamentaciones científicas de los hechos, leyes y teorías. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad, para llevar a cabo las producciones científicas más importantes; y aunque los resultados obtenidos poseen para él y para los demás la fuerza de una convicción racional, no puede el científico tener la pretensión de haber probado siempre las últimas premisas de sus conclusiones, ni de haber investigado los principios en que descansa la eficacia de sus métodos. Pero ésta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias. No aludimos ahora a la limitación con que investigan las verdades de su esfera, sino a la falta de esa claridad y racionalidad íntimas, que debemos exigir independientemente de la extensión de la ciencia. En este respecto, ni siquiera la matemática, la más

avanzada de todas las ciencias, puede aspirar a una situación excepcional. La matemática pasa con frecuencia por el ideal de toda ciencia; pero las antiguas discusiones sobre los fundamentos de la geometría, así como sobre los motivos que justifican el método de lo imaginario —discusiones todavía no resueltas definitivamente—, muestran cuán poco lo es en verdad. Los mismos investigadores que manejan con incomparable maestría los maravillosos métodos de la matemática y la enriquecen con otros nuevos, se revelan con frecuencia completamente incapaces de dar cabal cuenta de la eficacia lógica de dichos métodos y de los límites de su justa aplicación. Así, pues, aunque las ciencias se hayan engrandecido, a pesar de estas deficiencias, y nos hayan conducido a un señorío sobre la naturaleza, jamás antes sospechado, no pueden satisfacernos teoréticamente. No son teorías cristalinas, en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén analizados exactamente todos los supuestos y por ende elevado el conjunto por encima de toda duda teorética.

§ 5. *Complemento teorético de las ciencias particulares por la metafísica y la teoría de la ciencia*

Para alcanzar este fin teorético es menester en primer término, como se reconoce de un modo bastante general, una clase de investigaciones, que pertenecen a la esfera de la metafísica.

La misión de ésta es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real. Tales supuestos son, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortoidea; la sumisión de todo advenimiento al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como epistemológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles.

Pero esta fundamentación metafísica no basta para alcanzar la deseada perfección teorética de las ciencias particulares. Concierne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de éste, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real. Otra cosa sucede con una segunda clase de investigaciones, cuya verificación teorética constituye igualmente un postulado indispensable de nuestras aspiraciones en orden al conocimiento; dichas investigaciones afectan a todas las ciencias del mismo modo, porque se refieren —dicho brevemente— a lo que hace que las ciencias sean ciencias en efecto. Ahora bien, con esto queda señalada la esfera de una disciplina nueva y, como veremos pronto,

compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse «teoría de la ciencia» en el sentido más señalado de esta palabra.

§ 6. *Posibilidad y justificación de una lógica como teoría de la ciencia*

La posibilidad y la justificación de semejante disciplina —como disciplina normativa y práctica perteneciente a la idea de la ciencia— puede fundamentarse en las consideraciones siguientes:

La ciencia se refiere al saber, como dice su nombre. No es que ella misma sea una suma o tejido de actos de saber. Sólo en su literatura tiene la ciencia una consistencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia propia, aunque llena de relaciones con el hombre y sus actividades intelectuales; en esta forma se propaga a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones. Representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos, en una forma fácilmente comprensible, pero que no cabe, sin prolijidad, describir de un modo exacto. A nosotros nos basta que la ciencia implique o deba implicar ciertas condiciones previas para la producción de actos de saber; que implique posibilidades reales de saber, cuya realización por el hombre «normal» o «adecuadamente dotado» puede considerarse como un fin asequible de su voluntad, en circunstancias «normales» conocidas. En este sentido apunta la ciencia al saber.

Ahora bien, en el saber poseemos la verdad. En el saber actual, al que nos vemos reducidos en último término, la poseemos como objeto de un juicio justo. Pero esto solo no basta; pues no todo juicio justo, no toda posición o avaloramiento de una situación objetiva, aunque concuerde con la verdad, constituye un *saber* del ser o el no ser de dicha situación. Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es;* certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarnos contra los escollos del escepticismo extremo. El lenguaje usual no se atiene, empero, a este concepto riguroso del saber. Llamamos también acto de saber, por ejemplo, al juicio que va enlazado con el claro recuerdo de haber pronunciado anteriormente un juicio de idéntico contenido, acompañado de evidencia; especialmente cuando el recuerdo alcanza a un curso mental demostrativo, del que brotó la evidencia y que nos creemos con certeza capaces de reproducir con dicha evidencia. («Sé que el teorema de Pitágoras es verdadero y puedo demostrarlo»; mas en lugar de esto último cabe decir también: «pero he olvidado la demostración».)

De este modo tomamos el concepto del saber en un sentido más am-

plio, aunque no enteramente laxo; lo distinguimos de la opinión infundada y nos referimos en este respecto a ciertas «notas», que nos notifican la existencia de la situación objetiva admitida, o la justeza del juicio pronunciado. La nota más perfecta de la justeza es la evidencia, que es para nosotros como una conciencia inmediata de la verdad misma. Pero en la inmensa mayoría de los casos carecemos de este conocimiento absoluto de la verdad; en su lugar nos sirve (piénsese en la función de la memoria en los ejemplos anteriores) la evidencia de la probabilidad mayor o menor de la situación, a la cual suele adherirse el juicio resuelto, cuando el grado de probabilidad es relativamente «elevado». La evidencia de la probabilidad de una situación objetiva *A* no funda la evidencia de su verdad; pero funda esas valoraciones comparativas y evidentes, por virtud de las cuales logramos distinguir, según los valores positivos o negativos de probabilidad, las hipótesis, opiniones y sospechas razonables de las irracionales, y las mejor fundadas de las que lo están peor. Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber.

No obstante subsiste una duplicidad en el concepto del saber (o lo que para nosotros es sinónimo: del conocimiento). Saber en el más estricto sentido de la palabra es evidencia de que cierta situación objetiva existe o no existe; por ejemplo, de que *S* es o no es *P*. Según esto la evidencia de que cierta situación objetiva es probable, en este o aquel grado, es —en lo tocante a ser tal— un saber en el sentido más estricto; por el contrario, en lo tocante a la existencia de la situación objetiva misma (y no de su probabilidad) es un saber en sentido más amplio y diferente. En este último se habla de un grado de saber ya mayor, ya menor, paralelamente a los grados de probabilidad; y se considera el saber en sentido estricto —la evidencia de que *S* es *P*— como el límite ideal y absolutamente fijo, a que en su serie ascendente se acercan asintóticamente las probabilidades de que *S* sea *P*.

Pero el concepto de la ciencia y de su misión implica algo más que mero saber. Cuando vivimos percepciones internas, aisladas o agrupadas, y las reconocemos como existentes, tenemos saber, pero estamos lejos de tener ciencia. Y no otra cosa acontece con grupos inconexos de actos de saber. La ciencia aspira a darnos multiplicidad de saber; pero no *mera* multiplicidad. Tampoco la afinidad de las cosas constituye la unidad característica en la multiplicidad del saber. Un grupo de conocimientos químicos aislados no justificaría ciertamente la expresión de «ciencia química». Manifiestamente es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teorético;* y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones.

La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías. El fin de esta unidad es justamente proporcionarnos no saber puro y simple, sino

saber en aquella medida y en aquella forma que responda con la mayor perfección posible a nuestros supremos fines teoréticos.

En el hecho de que la forma sistemática nos parezca la más pura encarnación de la idea del saber y de que tendamos prácticamente a ella, no se exterioriza un rasgo meramente estético de nuestra naturaleza. La ciencia no quiere ni puede ser el campo para un juego arquitectónico. El sistema inherente a la ciencia —naturalmente a la verdadera ciencia— no es invención nuestra, sino que reside en las cosas, donde lo descubrimos simplemente. La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible. Pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos ya obtenido.

La ciencia no puede prescindir de esta útil escala. La evidencia, sobre la cual descansa últimamente todo saber, no es un accesorio natural, que se dé con la mera representación de los contenidos objetivos y sin ningún artificio metódico. En este caso nunca se les hubiera ocurrido a los hombres construir ciencias. Las complicaciones metódicas pierden su sentido allí donde con la intención es dado el éxito. ¿Para qué investigar relaciones de fundamentación y construir pruebas, si somos partícipes de la verdad en una conciencia inmediata? Pero, de hecho, la evidencia que impone el sello de existente a la situación objetiva representada, o la absurdidad, que le impone el de no existente, son inmediatas sólo en un grupo de situaciones objetivas primarias, relativamente muy limitado (y cosa análoga sucede con la probabilidad y la improbabilidad). Hay innumerables proposiciones verdaderas, de cuya verdad sólo nos percatamos cuando las hemos «fundamentado» metódicamente; es decir, que, en estos casos y con respecto meramente a la proposición pensada, hay, sí, juicio, pero no hay evidencia; ahora bien, supuestas ciertas circunstancias normales, hay ambas cosas tan pronto como partimos de ciertos conocimientos y recorremos cierto camino de pensamientos hasta llegar a la proposición a que nos referimos. Puede haber múltiples caminos para fundamentar una misma proposición, partiendo los unos de estos conocimientos, los otros de aquéllos; pero lo característico y esencial es la circunstancia de haber una infinita multitud de verdades, que jamás podrían convertirse en saber, sin semejantes procedimientos metódicos.

Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una *teoría de la ciencia,* una *lógica.* Si todas las ciencias proceden metódicamente en la persecución de la verdad; si todas emplean medios más o menos artificiosos para llegar al conocimiento de verdades o de probabilidades, que de otro modo permanecerían ocultas, y para utilizar lo com-

prensible de suyo o lo ya asegurado como palanca destinada a alcanzar lo lejano, lo sólo mediatamente asequible, entonces el estudio comparativo de estos instrumentos metódicos, en donde están acumuladas las intelecciones y experiencias de incontables generaciones de investigadores, habrá de proporcionarnos los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos.

§ 7. *Continuación. Las tres peculiaridades más importantes de las fundamentaciones*

Para penetrar algo más profundamente en el asunto, consideremos las peculiaridades más importantes de estos notables cursos de pensamientos que llamamos fundamentaciones.

Tienen, *en primer término*, el carácter de complejos fijos, por lo que respecta a su contenido. Para llegar a cierto conocimiento, por ejemplo, al del teorema de Pitágoras, no podemos escoger como puntos de partida cualesquiera conocimientos de entre los inmediatamente dados; ni nos es lícito insertar en el curso restante del pensamiento, o excluir de él, cualesquiera miembros, si ha de brillar realmente la evidencia de la proposición a fundamentar, si ha de ser la fundamentación una verdadera fundamentación.

También notamos en *segundo* término: que de antemano, esto es, antes de comparar los ejemplos de fundamentaciones, que afluyen en muchedumbre hacia nosotros por todas partes, pudiera parecer concebible el que cada fundamentación fuese totalmente *sui generis* por el contenido y la forma. Podríamos considerar al principio como un pensamiento posible el de que un capricho de la naturaleza hubiese dispuesto nuestra constitución espiritual de modo tan singular, que hablar de variadas *formas* de fundamentación, como solemos hacerlo ahora, fuese algo sin sentido, y que lo único de común que pudiésemos comprobar, al comparar varias fundamentaciones, fuese exclusivamente esto: que una proposición determinada, *P*, no evidente por sí misma, recibe el carácter de la evidencia si aparece en conexión con ciertos conocimientos P_1, P_2..., coordinados con ella de una vez para siempre sin ninguna ley racional. Pero la cosa no es así. No hay ningún ciego arbitrio que haya amontonado múltiples verdades P_1, P_2..., *S*, disponiendo luego el espíritu humano de tal suerte, que haya de anudar irremediablemente (o en circunstancias «normales») el conocimiento de *S* al conocimiento de P_1, P_2... Esto no sucede en ningún caso. En las conexiones de fundamentación no reinan la arbitrariedad y el azar, sino la razón y el orden; y esto quiere decir, la ley regulativa. Apenas si es menester un ejemplo para aclararlo. Si aplicamos la proposición: «un triángulo equilátero es equiángulo» en un problema matemático concerniente a cierto triángulo *A B C*, llevamos a cabo una fundamentación, que explícitamente dice así: todo triángulo equilátero es equiángulo, el triángulo *A B C* es equilátero, luego es equiángulo.

Pongamos a su lado la siguiente fundamentación aritmética: todo número del sistema decimal, que termine en cifra par, es un número par; 364 es un número del sistema decimal que termina en cifra par; luego es un número par. Notamos en seguida que estas fundamentaciones tienen algo de común, una constitución íntima homogénea, que expresamos claramente en la «forma del raciocinio»: todo *A* es *B*, *X* es *A*, luego *X* es *B*. Pero no sólo estas dos fundamentaciones tienen esta misma forma, sino otras incontables. Y más aún. La forma de raciocinio representa un concepto de clase, bajo el cual cae la infinita multitud de enlaces entre proposiciones, que tienen la constitución rigurosamente expresada en esta forma. Pero a la vez existe la *ley a priori,* según la cual toda *presunta* fundamentación, que tenga lugar con arreglo a dicha forma, es realmente una fundamentación *correcta,* si ha partido de premisas justas.

Y así es en general. Siempre que nos elevamos en forma de fundamentación desde ciertos conocimientos dados a otros conocimientos nuevos, es inherente al curso de la fundamentación cierta forma, que le es común con otras innumerables fundamentaciones, y que está en cierta relación con una ley general, que permite justificar de un golpe todas estas distintas fundamentaciones. No hay ninguna fundamentación aislada; he aquí el hecho sumamente notable. Ninguna enlaza conocimientos con conocimientos sin que —ya en el modo externo del enlace, ya a la vez en éste y en la estructura interna de las distintas proposiciones— se exprese un tipo determinado que, formulado en conceptos generales, conduce en seguida a una ley general, referida a una infinidad de fundamentaciones posibles.

Finalmente, hagamos resaltar en *tercer* término, como digno de nota: que de antemano, esto es, antes de comparar las fundamentaciones de *distintas* ciencias, podría creerse posible el pensamiento de que las formas de fundamentación dependen de las esferas del conocimiento. Y aunque las fundamentaciones correspondientes no varían con las distintas clases de objetos, pudiera ser que se devidiesen rigurosamente, según ciertos conceptos de clase, muy generales, por ejemplo, los que deslindan las esferas de las distintas ciencias. ¿No será lo cierto, pues, que no existe ninguna forma de fundamentación que sea común a dos ciencias, por ejemplo, la matemática y la química? Sin embargo, es patente que tampoco esto ocurre, como enseña ya el ejemplo anterior. No hay ninguna ciencia en que no se apliquen leyes a casos singulares, esto es, en que no aparezcan con frecuencia raciocinios de la forma que nos ha servido de ejemplo. Y lo mismo pasa con otras muchas especies de raciocinio. Más aún; podemos decir que todas las demás especies de raciocinios se prestan a ser generalizadas de tal modo, a ser concebidas tan «puramente», que resultan libres de toda relación esencial con una esfera del conocimiento concretamente limitada.

§ 8. *Relación de estas peculiaridades con la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia*

Estas peculiaridades de las fundamentaciones, cuya singularidad no nos sorprende, porque estamos harto poco inclinados a hacer de lo cotidiano un problema, están en visible relación con *la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia.*

El hecho de que existan fundamentaciones no basta en este respecto. Si éstas careciesen de forma y de ley; si no fuese verdad fundamental que a todas las fundamentaciones les es inherente cierta «forma», la cual no es peculiar al raciocinio presente *hic et nunc* (sea simple, o todo lo complicado que se quiera), sino típica para toda una clase de raciocinios y que al mismo tiempo la justeza de los raciocinios todos de esta clase está garantizada justamente por su forma; si sucediese más bien lo contrario en todo esto, no habría ciencia. Ya no tendría sentido hablar de método, de progreso sistemáticamente regulado de conocimiento en conocimiento; todo progreso sería un azar. Casualmente al coincidir en nuestra conciencia las proposiciones P_1, P_2..., capaces de prestar evidencia a la proposición P, la evidencia brillaría justamente. Ya no sería posible aprender de una fundamentación dada lo más mínimo con respecto a nuevas fundamentaciones futuras, de una nueva materia; pues ninguna fundamentación tendría nada de ejemplar para ninguna otra, ninguna encarnaría en sí un tipo, y por ende tampoco ningún grupo de juicios, pensado como sistema de premisas, tendría nada típico que pudiese imponérsenos (sin hacer resaltar un concepto, sin recurrir a la «forma de raciocinio» explícita) en el nuevo caso o con ocasión de «materias» completamente distintas, y que pudiese facilitarnos de este modo la adquisición de un nuevo conocimiento. No tendría ningún sentido buscar una prueba a una proposición previamente dada. ¿Cómo la buscaríamos? ¿Ibamos a contrastar todos los grupos posibles de proposiciones, para ver si eran utilizables como premisas de la proposición dada? El más inteligente no tendría en este punto la menor ventaja sobre el más torpe; y es dudoso que en general le aventajase por algo esencial. Una rica fantasía, una extensa memoria, una capacidad de atención intensa, etc., son bellas cosas; pero sólo adquieren significación intelectual en un ser *pensante,* cuyo fundamentar y descubrir tenga formas sometidas a leyes.

Concédese en general que en todo complejo psíquico ejercen una influencia asociativa o reproductiva no solamente los elementos, sino también las formas de enlace. Por eso puede resultar fecunda la forma de nuestros pensamientos y conjuntos de pensamientos teoréticos. Así como, por ejemplo, la forma de ciertas premisas hace surgir con particular facilidad la conclusión correspondiente, por habernos salido anteriormente bien otros raciocinios de la misma forma, así también la forma de una proposición a demostrar puede traer a la memoria ciertas formas de fundamentación que

dieron por resultado anteriormente conclusiones de forma análoga. Si no es un claro y verdadero recuerdo, es algo análogo, es un recuerdo en cierto modo latente, es una «excitación inconsciente» (en el sentido de B. Erdmann), es en todo caso algo que se revela como sumamente fecundo para el más fácil logro y construcción de las pruebas (y no sólo en las esferas en que preponderan los *argumenta in forma,* como en la matemática). El pensador ejercitado encuentra pruebas más fácilmente que el no ejercitado. ¿Por qué? Porque los tipos de pruebas se han grabado en él de un modo cada vez más profundo, mediante una variada experiencia; por lo tanto han de influir en él y determinar la dirección de sus pensamientos mucho más fácilmente. El pensamiento científico, de cualquier género que sea, sirve de ejercicio en cierta medida para todo pensamiento científico; mas por otra parte es cierto que el pensamiento matemático predispone en singular medida para lo matemático, el físico para lo físico, etc. Lo primero obedece a la existencia de formas típicas, que son comunes a todas las ciencias; lo segundo a la existencia de otras formas, que tienen una relación especial con la especialidad de las distintas ciencias y que pueden caracterizarse eventualmente como complejos de aquéllas en una forma determinada. Las cualidades del tacto científico, de la intuición previsora y de la adivinación están en relación con esto. Hablamos de tacto y vista filológicos, matemáticos, etc. ¿Quién los posee? El filólogo o el matemático, etc., adiestrados por una práctica de muchos años. En la naturaleza general de los objetos de la esfera correspondiente radican ciertas formas de conexiones objetivas, y éstas determinan a su vez peculiaridades típicas en las formas de fundamentación preponderantes justamente en dicha esfera. En esto reside la base de las rápidas presunciones científicas. Toda prueba, invención y descubrimiento descansa, pues, en las regularidades de la forma.

Si la *forma regular* hace posible, según esto, la existencia de las *ciencias, la independencia de la forma con respecto a las distintas esferas del saber* (independencia que existe en amplia medida) hace posible, por otra parte, una *teoría de la ciencia.* Si no fuese cierta esta independencia, habría una serie de lógicas coordinadas entre sí y correspondientes aisladamente a las distintas ciencias; pero no habría una lógica general. Mas en verdad encontramos necesarias ambas cosas: investigaciones sobre teoría de la ciencia, concernientes por igual a todas las ciencias y, como complemento de las mismas, investigaciones especiales, concernientes a la teoría y al método de las distintas ciencias y dedicadas a investigar lo peculiar de ellas.

De este modo, la indicación de las peculiaridades que resaltan al estudiar comparativamente las fundamentaciones no habrá sido inútil para arrojar alguna luz sobre nuestra disciplina misma, sobre la lógica en el sentido de una teoría de la ciencia.

§ 9. *Procedimientos metódicos de las ciencias: fundamentaciones y dispositivos auxiliares para las fundamentaciones*

Son menester, empero, algunos complementos; sobre todo por el hecho de habernos limitado a las fundamentaciones, que no agotan el concepto de procedimiento metódico. Las fundamentaciones tienen, sin embargo, una significación central, que justifica el habernos limitado provisionalmente a ellas.

Puede decirse, en efecto, que todos los métodos científicos, que no tengan por sí mismos el carácter de verdaderas fundamentaciones (ya sean simples, ya todo lo complicadas que se quiera), *o* son *abreviaciones* y *sustitutivos* de las fundamentaciones, destinados a economizar el pensamiento, y que, después de haber recibido sentido y valor de una vez para siempre, mediante fundamentaciones, incluyen en su uso práctico la función lograda, pero ya no la intelección de los pensamientos contenidos en las fundamentaciones; *o* representan *dispositivos auxiliares,* más o menos complicados, que sirven para preparar, facilitar, asegurar o hacer posibles las futuras fundamentaciones y en ningún caso pueden aspirar a una significación equivalente a la de estos procesos científicos fundamentales e independiente de ellos.

Así, por ejemplo, y para referirnos al *segundo* grupo de métodos mencionado, es importante requisito para la seguridad de las fundamentaciones el que se expresen los pensamientos de un modo adecuado, mediante signos bien diferenciables y unívocos. El lenguaje ofrece al pensador un sistema de signos, que puede emplear en amplia medida para la expresión de sus pensamientos; pero si bien nadie puede prescindir de él, representa un instrumento sumamente imperfecto para la investigación rigurosa. La nociva influencia de los equívocos sobre la solidez de los razonamientos es conocida de todos. El investigador precavido no debe emplear el lenguaje sin tomar precauciones técnicas; necesita definir los términos empleados. si no son unívocos y carecen de significación rigurosa. En la *definición nominal* vemos, pues, un procedimiento metódico auxiliar para la seguridad de las fundamentaciones, siendo éstas los procedimientos primarios y propiamente teoréticos.

Cosa semejante sucede con la *nomenclatura.* Breves y características signaturas para los conceptos más importantes y frecuentes son indispensables —para mencionar sólo un caso— dondequiera estos conceptos habrían de expresarse prolijamente con la primitiva provisión de expresiones definidas; pues las expresiones prolijas, encajadas muchas veces unas en otras, dificultan las operaciones de fundamentación o las hacen incluso irrealizables.

Desde análogos puntos de vista puede considerarse el método de la *clasificación,* etc.

Ejemplos del *primer* grupo de métodos nos ofrecen los *métodos algorítmicos,* tan fecundos, cuya función peculiar es ahorrarnos la mayor parte posible del verdadero trabajo intelectual deductivo, mediante ordenaciones artificiales de operaciones mecánicas con signos sensibles. Por maravillosos que sean los resultados de estos métodos, deben todo su sentido y justificación a la esencia del pensamiento fundamentador. En este grupo entran también los métodos literalmente mecánicos —piénsese en los aparatos de integración mecánica, en las máquinas de calcular y otros semejantes— y los procedimientos metódicos para establecer juicios de experiencia objetivamente válidos, como los múltiples métodos para determinar la posición de una estrella, una resistencia eléctrica, una masa inerte, un exponente fraccionario, las constantes de la gravedad terrestre, etc. Cada uno de estos métodos representa un suma de dispositivos, cuya selección y orden están determinados por un complejo de fundamentaciones, que prueba en general que un procedimiento de esta forma, aunque se realice de un modo ciego, ha de proporcionar por necesidad un juicio particular, objetivamente válido.

Pero basta de ejemplos. Está claro que todo verdadero progreso del conocimiento se verifica en la fundamentación; a ella se refieren, pues, todos los dispositivos y artificios metódicos, de que además de las fundamentaciones trata la lógica. A esta referencia deben también su carácter típico, que entra esencialmente en la idea del método. Y por virtud de este carácter típico entran igualmente en las consideraciones del parágrafo anterior.

§ 10. *La idea de teoría y la idea de ciencia como problemas de la teoría de la ciencia*

Pero aún es menester un complemento más. La teoría de la ciencia, tal como se nos ha presentado hasta ahora, no trata, naturalmente, de investigar tan sólo las formas y las leyes de las fundamentaciones sueltas (y de los procedimientos auxiliares coordinados a ellas). Fundamentaciones sueltas encuéntranse también fuera de la ciencia. Es por ende claro que las fundamentaciones sueltas —y asimismo los cúmulos inconexos de fundamentaciones— no constituyen todavía ciencia. Esta implica, según dijimos anteriormente, cierta unidad en el conjunto de las fundamentaciones, cierta unidad en la serie gradual de las mismas; y esta forma unitaria tiene una alta y propia significación teológica para alcanzar el fin supremo del conocimiento, a que tiende toda ciencia y que es facilitarnos en lo posible la investigación de la verdad, esto es, no la investigación de verdades sueltas, sino del reino de la verdad, o de las regiones naturales en que éste se divide.

La misión de la teoría de la ciencia habrá de ser, por tanto, tratar *de las ciencias como unidades sistemáticas de esta y aquella forma;* o dicho con otras palabras, de lo que las caracteriza formalmente como ciencias,

de lo que determina su recíproca limitación y su interna división en esferas, en teorías relativamente cerradas, de sus distintas especies o formas esenciales, etc.

Cabe subordinar igualmente este tejido sistemático de fundamentaciones al concepto del método, y adjudicar por tanto a la teoría de la ciencia la misión de tratar, no sólo de los métodos del saber, que se presentan en las ciencias, sino también de aquellos que se llaman ciencias. La teoría de la ciencia no sólo debe distinguir las fundamentaciones válidas y no válidas, sino también las teorías y las ciencias válidas y no válidas. La misión que se le adjudica con esto no es independiente de la anterior, como se ve palmariamente, sino que supone en considerable medida su previa resolución; pues la investigación de las ciencias como unidades sistemáticas no es concebible sin la previa investigación de las fundamentaciones. En todo caso entran ambas en el concepto de una ciencia de la ciencia como tal.

§ 11. *La lógica o teoría de la ciencia como disciplina normativa y como arte*

Después de lo dicho hasta aquí, la lógica —en el sentido aquí en cuestión de una teoría de la ciencia— resulta una *disciplina normativa*. Las ciencias son creaciones del espíritu, que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a este fin. Y lo mismo puede decirse de las teorías, las fundamentaciones y en general todo aquello que llamamos método. Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin a que tiende. La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales, o con otras palabras, lo que constituye la idea de la ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responden a su idea y hasta qué punto se acercan a ella, o en qué chocan contra ella. La lógica se revela, pues, como una ciencia normativa y renuncia al método comparativo de la ciencia histórica, que trata de comprender las ciencias como productos concretos de la cultura de las distintas épocas, por sus peculiaridades y generalidades *típicas*, y de explicarlas por las circunstancias de los tiempos. La esencia de la ciencia normativa consiste en fundamentar proposiciones generales en que, con relación a una medida fundamental normativa —por ejemplo, una idea o un fin supremo— son indicadas determinadas notas, cuya posesión garantiza la acomodación a dicha medida, o a la inversa, representa una condición indispensable de esta acomodación; y en establecer asimismo proposiciones análogas, que consideran el caso de la inacomodación o expresan la inexistencia de tales situaciones. Esto no significa que la ciencia normativa haya de dar necesariamente criterios generales, que digan cómo debe ser un objeto en general para responder a la norma fundamental; así como la terapéutica no indica síntomas universales, tampoco ninguna disciplina normativa da criterios universales. Lo que la teoría de

la ciencia en particular nos da y únicamente puede darnos son criterios especiales. La teoría de la ciencia, al comprobar que si se tiene en cuenta el fin supremo de las ciencias y la constitución efectiva del espíritu humano, y todo lo demás que pueda tenerse en cuenta, surgen los métodos tales y cuales, verbigracia: M_1, M_2..., formula proposiciones de esta forma: todo grupo de operaciones intelectuales de las clases α, β..., que se desarrollen en la forma de la complexión M_1 (o M_2...), ofrece un caso de método exacto, o lo que es equivalente: todo (presunto) procedimiento metódico de la forma M_1 (o M_2...) es exacto. Si se lograse establecer realmente todas las proposiciones posibles y válidas de ésta y parecida especie, la disciplina normativa contendría la regla para medir todo presunto método; pero aun entonces sólo en forma de criterios especiales.

Cuando la norma fundamental es o puede llegar a ser un fin, brota de la disciplina normativa un arte, mediante una ampliación natural de su misión. Así también sucede aquí. Cuando la teoría de la ciencia se propone la más amplia misión de investigar aquellas condiciones que están sometidas a nuestro poder y de las cuales depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre el modo cómo debemos proceder en la captura metódica de la verdad y definir y construir exactamente las ciencias y descubrir o aplicar los variados métodos útiles en ellas, y guardarnos de errores en todos estos respectos, la teoría de la ciencia se convierte en *arte de la ciencia.* Manifiestamente este arte encierra en sí íntegra la teoría normativa de la ciencia, y por eso es completamente adecuado ampliar el concepto de la lógica y definirla como tal arte, en atención al indudable valor del mismo.

§ 12. *Definiciones de la lógica inspiradas en esta concepción*

La definición de la lógica como un arte está muy en boga desde antiguo; empero, sus formulaciones concretas dejan por lo común que desear. Definiciones como: arte de juzgar, de razonar, del conocimiento, de pensar *(l'art de penser),* son equívocas y en todo caso demasiado estrechas. Si, por ejemplo, en la definición últimamente mencionada y aun hoy usada, limitamos la vaga significación del término «pensar» al concepto de juzgar rectamente, dirá la definición: arte de juzgar rectamente. Pero que esta definición es demasiado estrecha resulta del hecho de no ser posible derivar de ella el fin del conocimiento científico. Si se dice que el fin del pensamiento sólo se realiza plenamente en la ciencia, se dice indudablemente algo exacto; pero a la vez se concede que el fin del arte en cuestión no es propiamente el pensamiento, ni el conocimiento, sino aquello para lo que el pensamiento mismo es un medio.

Dificultades análogas suscitan las restantes definiciones. Suscitan además la objeción siguiente, hecha de nuevo últimamente por Bergmann: en la preceptiva de una actividad —por ejemplo, la pintura, el canto, la equi-

tación— debemos esperar ante todo «que enseñe lo que se debe hacer para llevar a cabo rectamente la actividad respectiva, por ejemplo, cómo se debe coger y manejar el pincel en la pintura, cómo se deben usar el pecho, la garganta y la boca en el canto, cómo se deben apretar y aflojar las riendas y oprimir el caballo con los muslos en la equitación». De este modo entrarían en la esfera de la lógica doctrinas totalmente extrañas a ella [1].

Más se acerca a la verdad seguramente la definición de la lógica que da Schleiermacher, diciendo que es el arte del conocimiento científico. Pues naturalmente en la disciplina así definida sólo habrá que considerar las peculiaridades del conocimiento científico e investigar lo que pueda fomentarlo, mientras aquellas condiciones más lejanas que favorecen el desarrollo del conocimiento en general quedarían entregadas a la pedagogía, la higiene, etc. La definición de Schleiermacher no expresa con toda claridad, sin embargo, que a este arte le compete establecer las reglas conforme a las cuales deben definirse y construirse las ciencias, mientras que, a la inversa, este fin incluye el del conocimiento científico. Excelentes ideas sobre la definición de nuestra disciplina se encuentran en la *Wissenschaftlehre (Teoría de la Ciencia)* de Bolzano, pero más en las previas investigaciones críticas que en la definición que él mismo preconiza. Esta resulta bastante extraña: la teoría de la ciencia (o lógica) es «aquella ciencia que nos enseña cómo debemos exponer las ciencias en tratados adecuados» [2].

[1] Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik,* 1895, p. 78. Cf. la *Wissenschaftlehre*, del doctor B. Bolzano (Sulzbach, 1837), I, p. 24. «¿Pertenece a la lógica, por ejemplo, la cuestión de si el culantrillo es un medio para fortificar la memoria? Y, sin embargo, debería pertenecer a ella, si la lógica fuese un *ars rationis formandæ,* en toda la extensión de las palabras.»

[2] Bolzano, *op. cit.,* I, p. 7. Cierto que el tomo IV de la *Wissenschaftlehre* está dedicado especialmente a la tarea que expresa la definición; pero resulta extraño que las disciplinas incomparablemente más importantes de que tratan los tres primeros tomos hayan de exponerse meramente como instrumentos de un arte de los tratados científicos. La importancia de esta obra, que está ya muy lejos de ser bastante apreciada, e incluso casi no es utilizada, descansa naturalmente en las investigaciones de los primeros tomos.

CAPITULO **2**

Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas

§ 13. *La discusión en torno al carácter práctico de la lógica*

La justificación de una lógica como arte resulta tan natural después de nuestras últimas consideraciones, que ha de parecer extraño que haya podido existir nunca discusión sobre este punto. Una lógica de dirección práctica es un imprescindible postulado de todas las ciencias; y a ello responde también el hecho de que la lógica haya surgido históricamente de necesidades prácticas del cultivo de la ciencia. Esto sucedió, como es sabido, en aquellos tiempos memorables en que la ciencia griega germinante corría peligro de sucumbir a los ataques de los escépticos y subjetivistas, y su prosperidad futura estuvo pendiente de que se encontrasen criterios objetivos de la verdad, que lograsen destruir la apariencia engañosa de la dialéctica sofística.

Si a pesar de todo se ha negado repetidas veces a la lógica el carácter de un arte, como ha sucedido principalmente en la edad moderna, bajo la influencia de Kant, mientras por otra parte se continuaba adjudicando valor a esta caracterización, la discusión no puede haber girado en torno a la simple cuestión de si es posible proponer a la lógica fines prácticos y considerarla según esto como un arte. Kant mismo ha hablado de una lógica aplicada, a la que compete regular el uso del entendimiento «bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden dificultar y favorecer este uso» [1], y de la que podemos aprender también «lo que favorece el recto uso del entendimiento y los medios auxiliares del mismo o los medios para remediar faltas o errores lógicos» [2]. Aunque Kant no quiera considerar esta lógica propiamente como ciencia, al modo de la lógica pura [3]; aunque llegue a decir

[1] *Crítica de la razón pura,* Introducción a la lógica trascendental, I, último aparte.

[2] *Lógica* de Kant, Introducción, II (Obras. Edición de Hartenstein, 1867, VIII, p. 18).

[3] *Crítica de la razón pura,* l. c.

que «propiamente no debía llamarse lógica»[4], todo el mundo es libre de extender tanto el fin de la lógica, que comprenda también la aplicada, o sea, la práctica[5]. En rigor se puede discutir —y así ha sucedido muchas veces— sobre si se debe esperar una ganancia considerable para el conocimiento humano de una lógica como teoría práctica de la ciencia; sobre si, por ejemplo, cabe prometerse realmente tan grandes revoluciones y progresos como Leibniz creía, según se sabe, de una ampliación de la antigua lógica, que sólo puede servir para probar conocimientos dados, hasta convertirla en *ars inventiva,* en «lógica del descubrimiento», etc. Pero esta discusión no afecta a ningún punto de principal importancia, y se resuelve mediante la clara máxima de que bastaría una moderada probabilidad de futuro fomento de las ciencias para justificar el cultivo de una disciplina normativa, cuyo fin fuera éste; y eso prescindiendo de que las reglas deducidas representarían ya por sí un valioso enriquecimiento del saber.

La cuestión en verdad discutida y la importante en principio, que por desgracia no ha sido precisada claramente por ningún lado, está en una dirección muy distinta. Se refiere a si la definición de la lógica como arte toca a su *carácter esencial.* Lo que se discute es —con otras palabras— si el punto de vista práctico es el *único* en que se funda el derecho de la lógica a ser considerada como una disciplina científica propia, siendo en cambio, desde el punto de vista teorético, todos los conocimientos que reúne la lógica por una parte proposiciones puramente teoréticas, que tienen su primitiva jurisdicción en otras ciencias teoréticas, principalmente en la psicología, y por otra parte reglas fundadas sobre dichas proposiciones teoréticas.

De hecho, lo esencial en la concepción de Kant no consiste en negar el carácter práctico de la lógica, sino en considerar posible y, en sentido epistemológico, fundamental, cierta limitación o restricción de la lógica, con arreglo a la cual ésta existe como ciencia plenamente autónoma, nueva, en comparación con las demás ciencias conocidas, y puramente teorética, siéndole extraña toda idea de una posible aplicación, al igual de la matemática,

[4] *Lógica,* l. c.

[5] El hecho de que Kant considere una lógica general con una parte práctica como una *contradictio in adjecto* y rechace por ende la división de la lógica en teórica y práctica *(Lógica,* Introducción, II, sub. 3), no nos impide en modo alguno estimar como lógica práctica la que él llama lógica aplicada. Una «lógica práctica» no supone necesariamente en modo alguno (si se toma la expresión en su sentido usual) «el conocimiento de cierta clase de objetos a los cuales se aplique», aunque sí el de un espíritu, cuyas aspiraciones en orden al conocimiento deben ser satisfechas por ella. La aplicación puede tener lugar en una doble dirección: Con ayuda de las leyes lógicas podemos obtener provecho para una esfera particular del conocimiento —y esto corresponde a la ciencia particular y a la metodología referente a ella—. Mas por otra parte es también concebible que con ayuda de las leyes ideales de la lógica pura (caso de que tal haya), independiente de la particular naturaleza del espíritu humano, deduzcamos reglas prácticas, que tengan en cuenta la naturaleza humana *(in specie).* En este caso tendríamos una lógica general y, sin embargo, práctica.

y siendo también análoga a la matemática por su carácter de disciplina *a priori* y puramente demostrativa.

La reducción de la lógica a su contenido teorético conduce, según la forma predominante de la teoría contraria, a proposiciones psicológicas y eventualmente gramaticales y de otras clases, esto es, a pequeños sectores de otras ciencias distintas y además empíricas. Según Kant existe, por el contrario, una esfera cerrada, autónoma y *a priori* de verdad teorética, que es la lógica pura.

Como se ve, en estas teorías entran también en juego otros importantes antagonismos, a saber: si ha de considerarse la lógica como una ciencia *a priori* o empírica, dependiente o independiente, demostrativa o no demostrativa. Si prescindimos de ellos, como más alejados de nuestros intereses inmediatos, sólo queda la cuestión antes planteada. Abstraemos por un lado la afirmación de que toda lógica, concebida como un arte, tiene por base una ciencia teorética *propia,* una lógica «pura», mientras el lado contrario cree poder incluir en otras ciencias teoréticas conocidas todas las doctrinas teoréticas que cabe encontrar dentro del arte lógico.

Ya Beneke había defendido con ardor esta posición [6]. J. St. Mill, cuya *Lógica* ha sido muy influyente en este respecto, la ha definido claramente [7]. El mismo terreno pisa también la obra maestra del moderno movimiento lógico en Alemania, la *Lógica* de Sigwart. Neta y resueltamente lo expresa: «La suprema misión de la lógica y aquella que constituye su esencia propia es ser un arte» [8].

En la otra posición encontramos, además de Kant, especialmente a Herbart y a un gran número de sus discípulos.

Hasta qué punto sea compatible en *este* respecto el empirismo extremo con la concepción kantiana, se ve por la *Lógica* de Bain, que está construida como un arte, pero que reconoce expresamente y pretende contener una lógica considerada como ciencia propia, teorética y abstracta, e incluso como ciencia de la misma índole que la matemática. Esta disciplina teorética descansa, según Bain, sobre la psicología; no precede, pues, a todas las demás ciencias, como ciencia absolutamente autónoma, según quiere Kant; pero es con todo una ciencia *propia,* no como en Mill, una mera serie de capítulos psicológicos, impuesta por el designio de regular prácticamente el conocimiento [9].

[6] Beneke aspira a expresar su convicción del carácter esencialmente práctico de la lógica en los títulos de sus exposiciones de la misma. *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens* (Tratado de lógica como arte de pensar), 1832. *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* (sistema de lógica como arte de pensar), 1842 Sobre este tema cf. en el *Sistema* el prólogo, la introducción y principalmente la polémica contra Herbart, I, pp. 21 y s.

[7] Para la discusión de esta cuestión hay que tener en cuenta más aún que la obra maestra de Mill, su obra de polémica contra Hamilton. Más abajo irán las citas necesarias.

[8] Sigwart, *Logik,* p. 10.

[9] Cf. Bain, *Logic,* I (1879), § 50, pp. 34 y s.

Los numerosos tratados de lógica que han aparecido en este siglo casi nunca hacen resaltar con claridad ni examinan con cuidado el punto de diferencia de que tratamos. Teniendo en cuenta que la exposición de la lógica, desde el punto de vista práctico, es perfectamente compatible con ambas posiciones y que ambas partes han concedido por lo regular su utilidad, la discusión sobre el carácter (esencialmente) práctico o teorético de la lógica ha parecido a algunos exenta de importancia. No han visto éstos nunca con claridad la diferencia entre las posiciones.

Nuestros fines no exigen que entremos en la crítica de las disputas entre los antiguos lógicos: si la lógica es un arte, o una ciencia, o ambas cosas, o ninguna; si en el segundo caso es una ciencia especulativa, o práctica, o ambas cosas a la vez. Sir William Hamilton juzga sobre ellas, y a la vez sobre el valor de estas cuestiones, como sigue: «*The controversy... is perhaps one of the most futile in the history of speculation. In so far as Logic is concerned, the decision of the question is not of the very smallest import. It was not in consequence of any diversity of opinion in regard to the scope and nature of this doctrine, that philosophers disputed by what name it should be called. The controversy was, in fact, only about what was properly an art, and what was properly a science; and as men attached one meaning or another to these terms, so did they affirm Logic to be an art, or a science, or both, or neither*» [10]. Es de advertir, empero, que Hamilton no ha indagado muy profundamente el contenido y el valor de las distinciones y controversias de que se trata. Si existiese una adecuada unanimidad respecto al modo de tratar la lógica y al contenido de las doctrinas que deben adjudicársele, la cuestión de si y de cómo los conceptos de *art* y *science* son inherentes a su definición sería de menor importancia, aunque seguiría estando bien lejos de ser cuestión de mero rótulo. Pero la discusión sobre las definiciones es en verdad (como ya hemos expuesto) una discusión sobre la ciencia misma y no sobre la ciencia hecha, sino sobre la ciencia en gestación y por el momento sólo presunta, en la que los problemas, los métodos, las teorías, en suma, todo es aún dudoso. Ya en los tiempos de Hamilton, y mucho antes, eran muy considerables las diferencias respecto al contenido esencial y a la extensión de la lógica, así como al modo de tratarla. Compárese tan sólo las obras de Hamilton, Bolzano, Mill y Beneke. Dichas diferencias no han hecho más que aumentar desde entonces. Si comparamos a Erdmann y a Drobisch, a Wundt y a Bergmann, a Schupe y a Brentano, a Sigwart y a Ueberweg, podemos preguntarnos: ¿es esto una ciencia o meramente un nombre? Casi nos inclinaríamos a esta última decisión, si no hubiese acá y allá algunos grupos más amplios de temas comunes, aunque ni siquiera dos de estos lógicos se entiendan de un modo aceptable respecto al contenido de las doctrinas e incluso al planteamiento de los problemas. Si se añade a esto lo que ya

[10] Sir William Hamilton, *Lectures on Logic*, vol. I (*Lect. on Metaphysics and Logic*, vol. III), 1884, pp. 9-10.

hemos subrayado en la introducción —que las definiciones se limitan a expresar las convicciones acerca de los temas esenciales y del carácter metódico de la lógica, y que los prejuicios y los errores sobre estos puntos pueden contribuir en una ciencia tan retrasada a empujar de antemano la investigación por falsos derroteros—, seguramente no se podrá prestar asentimiento a Hamilton cuando dice: *The decision of the question is not of the very smallest import.*

No poco ha contribuido a la confusión la circunstancia de que también algunos distinguidos campeones de los derechos propios de una lógica *pura*, como Drobisch y Bergmann, han considerado el carácter normativo de esta disciplina como algo esencialmente inherente a su concepto. La parte adversa ha visto en ello una patente inconsecuencia, incluso una contradicción. ¿No entra en el concepto de la normación la referencia a un fin y a unas actividades subordinadas a éste? ¿No significa, pues, una ciencia normativa exactamente lo mismo que un arte?

La forma en que Drobisch introduce sus definiciones y las formula puede servir para confirmar esto. En su *Lógica,* aún valiosa, leemos: «El pensamiento puede ser objeto de una investigación científica, en un doble respecto: primero, en cuanto es una actividad del espíritu, cuyas condiciones y leyes cabe investigar; segundo, en cuanto es un instrumento para la adquisición del conocimiento mediato, el cual no sólo admite un uso recto, sino también un empleo defectuoso, conduciendo en el primer caso a resultados verdaderos, en el segundo a falsos. Hay, pues, tanto *leyes naturales* del pensamiento, como *leyes normales* del mismo, *preceptos* (normas) por los cuales ha de *dirigirse* para conducir a resultados *verdaderos*. La investigación de las leyes naturales del pensamiento es misión de la psicología, pero la formulación de sus leyes normales es la misión de la *lógica*»[11]. Y a mayor abundamiento leemos en la explicación adjunta: «las leyes normales regulan una actividad, siempre conforme a cierto fin».

La parte contraria dirá que no hay aquí una palabra que Beneke o Mill no pudiesen suscribir y emplear en su favor. Pero si se concede la identidad de los conceptos de «disciplina normativa» y «arte», es claro que el lazo que une las verdades lógicas en una disciplina no es la congruencia material, sino el fin directivo, como en las artes en general. Y entonces es evidentemente absurdo imponer a la lógica tan estrechos límites como lo hace la lógica aristotélica tradicional —pues a ésta se reduce en realidad la lógica «pura»—. Es un contrasentido proponer a la lógica un fin y excluir luego de ella ciertas clases de normas e investigaciones normativas inherentes a ese fin. Los defensores de la lógica pura se hallan aún bajo el conjuro de la tradición. El sorprendente hechizo que el huero formulismo de la lógica escolástica ha ejercido durante milenios sigue siendo todopoderoso en ellos.

Esta es la cadena de inmediatas objeciones —totalmente adecuadas para

[11] Drobisch, *Neue Darstellung der Logik,* IV, § 2, p. 3.

desviar el interés moderno e impedirle dirigir una consideración más exacta sobre los motivos objetivos— que han usado grandes e independientes pensadores en pro de una lógica pura como ciencia propia, y que aún hoy podrían aspirar a un serio examen. El excelente Drobisch puede haberse equivocado en su definición; pero esto no prueba que su posición sea en lo esencial falsa, como tampoco la de su maestro Herbart y finalmente la del primer promotor, Kant [12]. Ni siquiera impide que haya detrás de la imperfecta definición un pensamiento valioso, al que sólo ha faltado ser expresado en conceptos claros. Fijémonos en la comparación de la lógica con la matemática pura, tan en boga entre los defensores de una lógica pura. También las disciplinas matemáticas sirven de base a ciertas artes. A la aritmética corresponde el arte de calcular, a la geometría el arte de la agrimensura. Aunque de un modo algo distinto, también las ciencias abstractas o teoréticas de la naturaleza dan origen a tecnologías, la física a las tecnologías físicas, la química a las químicas. Teniendo esto en cuenta, cabe la *presunción* de que el sentido propio de la pretendida lógica *pura* sea el de una disciplina abstracta o teorética, que sirva de base a una tecnología, la lógica en el sentido vulgar, la lógica práctica, de un modo análogo a los casos indicados. Y así como en las artes en general proporcionan la base para la deducción de sus normas, unas veces una disciplina teorética principalmente, otras veces varias, así también la lógica, en el sentido del arte lógico, podría depender de varias de estas disciplinas, esto es, poseería en aquella lógica pura meramente un fundamento, aunque acaso el capital. Si resultase además que las formas y leyes lógicas en sentido estricto pertenecen a un círculo de verdades abstractas teoréticamente cerrado, que no puede incluirse de ningún modo en las disciplinas teoréticas delimitadas hasta el presente, y que debe tomarse por ende como la misma lógica pura en cuestión, impondríase entonces la presunción de que la causa que ha favorecido la confusión de esta disciplina con aquel arte y ha hecho posible la discusión sobre si la lógica debe definirse esencialmente como una disciplina teorética o práctica, reside en las imperfectas definiciones del concepto de la misma, y en la incapacidad para exponerla en su pureza y para aclarar su relación con la lógica como arte. Mientras un partido dirigía su vista a aquellas *proposiciones lógicas en sentido estricto,* pura-

[12] Kant mismo, aunque opone a las leyes psicológicas, que dicen «cómo es y piensa el entendimiento», las leyes lógicas, «reglas necesarias» que dicen «cómo debería proceder al pensar» (cf. las *Lecciones de lógica,* Obras, Edición Hart., VIII, p. 14), no tenía en último término la intención de considerar la lógica como una disciplina normativa (en el sentido de una disciplina que mide y estima la adecuación a determinados fines). Así lo indica inequívocamente su coordinación de la lógica y la estética, con arreglo a las dos «fuentes fundamentales del espíritu», ésta como la «ciencia (sc. racional) de las reglas de la sensibilidad en general», aquélla como la correlativa «ciencia de las reglas del entendimiento en general». Así como la estética en el sentido kantiano no puede pretender pasar por una disciplina regulativa conforme a ciertos *fines,* tampoco puede pretenderlo su lógica. (Cf. *Crítica de la razón pura,* introducción a la lógica trascendental, I, final del segundo aparte.)

mente teoréticas, el otro se atenía a las discutibles *definiciones* de la pretendida ciencia teorética y al modo efectivo de desarrollarla.

La objeción que afirma que se trata de una restauración de la lógica aristotélico-escolástica, sobre cuyo escaso valor la historia ha pronunciado su juicio, no debe inquietarnos. Acaso resulte que la disciplina en cuestión no es de tan escaso volumen y tan pobre en problemas profundos como se le reprocha. Acaso la antigua lógica fuese sólo una realización sumamente imperfecta y turbia de la idea de esa lógica pura —aunque siempre útil y digna de atención como primer comienzo y conato—. Es también cuestionable si el desprecio de la lógica tradicional no es una injustificada repercusión de las emociones del Renacimiento, cuyos motivos ya no pueden tocarnos hoy. La lucha contra la ciencia escolástica, que históricamente está justificada, fue irrazonable con frecuencia en el fondo; dirigíase ante todo, como se comprende, contra la lógica, que era la metodología correspondiente a aquella ciencia. Pero el hecho de que la lógica formal tomase el carácter de una falsa metodología en las manos de los escolásticos (principalmente en el período de la decadencia), sólo prueba acaso que faltaba a éstos una justa comprensión filosófica de la ciencia lógica (hasta donde ya se había desarrollado) y que por eso la utilización práctica de la misma seguía caminos errados, exigiéndosele funciones metódicas a las cuales no estaba destinada por su naturaleza. Tampoco la mística de los números prueba nada en contra de la aritmética. Es sabido que la polémica lógica del Renacimiento fue objetivamente vana e infecunda; en ella se expresaba la pasión, no la intelección. ¿Cómo vamos nosotros a dejarnos guiar por sus juicios despectivos? Un espíritu teoréticamente creador, como Leibniz, en quien corrían parejos el desbordante impulso reformador del Renacimiento y la meticulosidad científica de la Edad Moderna, no quiso saber nada de la cinegética antiescolástica. Con palabras calurosas se encargó de defender la desdeñada lógica aristotélica, aunque por otra parte le parecía —justamente a él— muy necesitada de ampliación y mejora. En todo caso podemos prescindir del reproche de que la lógica pura acaba en una renovación del «huero formulismo escolástico», hasta llegar a poner en claro el sentido y el contenido de la disciplina en cuestión, justificando acaso las presunciones que se nos han impuesto.

Para examinar estas presunciones no nos dedicaremos a recoger todos los argumentos que se han expuesto históricamente en pro de una u otra concepción de la lógica, sometiéndolos a un análisis crítico. No sería este el buen camino para prestar a la antigua discusión nuevo interés. Pero los antagonismos de principio, que no llegaron en ella a pulcra diferenciación, tienen su propio interés por encima de las limitaciones empíricas de los contendientes; y este interés es el que perseguimos.

§ 14. *El concepto de la ciencia normativa. El principio que le da unidad*

Empezamos sentando una proposición que es de importancia decisiva para la investigación subsiguiente: que toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético, separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas.

Para poner esto en claro, empecemos por considerar el concepto de ciencia normativa en su relación con el de ciencia teorética. Las leyes de la primera expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; las leyes de la segunda, por el contrario, expresan pura y simplemente lo que es. Y se pregunta: ¿qué se quiere decir con ese *deber* ser opuesto al ser puro y simple?

Es patentemente harto estrecho el sentido primitivo del deber, que se refiere a cierto desear o querer, a una exigencia o a un mandato; por ejemplo, tú debes obedecerme, X debe venir a mi casa. Así como en un sentido amplio hablamos de una exigencia, incluso donde no hay nadie que exija, ni eventualmente nadie tampoco a quien exigir, así también hablamos con frecuencia de un deber, prescindiendo de todo desear o querer. Si decimos: «un guerrero debe ser valiente», esto no quiere decir que nosotros ni nadie deseemos o queramos, ordenemos o exijamos tal cosa. Mejor cabría sostener la opinión de que semejante deseo y exigencia está justificado en general, esto es, con respecto a todo guerrero. Pero tampoco esto es completamente exacto; pues no es necesario que tenga lugar realmente semejante valoración de un deseo o una exigencia. «Un guerrero debe ser valiente» significa más bien: sólo un guerrero valiente es un «buen» guerrero; y esto implica que un guerrero que no sea valiente será un «mal» guerrero, puesto que los predicados de bueno y malo se reparten la extensión del concepto de guerrero. *Porque* este juicio de valor es válido, tiene razón todo aquel que exija de un guerrero que sea valiente. Por el mismo motivo es deseable, loable, etc., que lo sea. Y lo mismo en otros ejemplos. «El hombre debe amar al prójimo», es decir, quien no lo haga no es un hombre «bueno»; y es *eo ipso* un hombre «malo» (en este respecto). «Un drama no debe disolverse en episodios»; de lo contrario, no es un «buen» drama, no es una «verdadera» obra de arte. En todos estos casos hacemos depender nuestra valoración positiva, la concesión de un predicado de valor positivo, del cumplimiento de una condición, cuyo incumplimiento trae consigo el predicado negativo correspondiente. En general podemos considerar como iguales, o al menos como equivalentes, estas fórmulas: «un *A* debe ser *B*» y «un *A* que no es *B* es un mal *A*» o «sólo un *A* que es *B* es un buen *A*».

El término de «bueno» nos sirve aquí, naturalmente, en el sentido amplio de valioso en general; en las proposiciones concretas que responden a

nuestra fórmula, deberá entenderse cada vez en el sentido especial de las valoraciones que les sirvan de base; por ejemplo, útil, bello, moral, etc. Hay tantos modos de hablar del deber, como distintas clases de valoraciones, esto es, de valores reales o supuestos.

Los enunciados negativos del deber no han de interpretarse como negaciones de los afirmativos correspondientes. Tampoco en el sentido habitual la negación de una exigencia tiene el valor de una prohibición. Un guerrero no debe ser cobarde, no significa que sea falso que un guerrero deba ser cobarde, sino que un guerrero cobarde es un mal guerrero. Son equivalentes, pues, estas fórmulas: «un *A* no debe ser *B*» y «un *A* que es *B* es en general un mal *A*» o «sólo un *A* que no es *B* es un buen *A*».

Es consecuencia lógico-formal de los enunciados interpretativos, que el deber y el no deber se excluyan; y lo mismo cabe decir del principio de que los juicios sobre un deber no implican ninguna afirmación sobre un ser correspondiente.

Los juicios de forma normativa, que acabamos de explicar, no son evidentemente los únicos que pueden considerarse como tales, aunque en la expresión no se emplee la palabra «debe». Es inesencial que en lugar de «*A* debe (o no debe) ser *B*», digamos «*A* tiene que (o no puede) ser *B*». Más importante es señalar las dos nuevas formas. «*A* no tiene que ser *B*» y «*A* puede ser *B*», que representan las contradictorias de las anteriores. «No tiene que» es la negación de «debe», o —lo que es lo mismo— de «tiene que». «Puede» es la negación de «no debe» o —lo que es lo mismo— de «no puede»; como se ve fácilmente por los juicios de valor interpretativos: «un *A* no tiene que ser *B*» = «un *A* que no es *B* no es por ello un mal *A*»; «un *A* puede ser *B*» = «un *A* que es *B* no es por ello un mal *A*».

Pero aún deberemos incluir aquí otras proposiciones, por ejemplo: «para que un *A* sea un buen *A*, basta (o no basta) que sea *B*». Mientras que las proposiciones anteriores concernían a las condiciones *necesarias* para conceder o negar los predicados de valor, positivos o negativos, en las actuales proposiciones se trata de las condiciones *suficientes*. Otras expresarán a la vez condiciones necesarias y suficientes.

Con esto quedan agotadas las formas esenciales de las proposiciones normativas generales. Hay también, naturalmente, formas correspondientes de juicios de valor particulares e individuales; pero no aportan nada importante al análisis, y en todo caso las últimas no entran en cuenta para nuestros fines; todas tienen una relación próxima o remota con ciertas proposiciones normativas generales y, en las disciplinas normativas abstractas, sólo pueden entrar como ejemplos de las proposiciones generales que las regulan. Dichas disciplinas se mantienen, en general, más allá de toda existencia individual; sus proposiciones generales son de índole «puramente conceptual», tienen el carácter de leyes en el verdadero sentido de la palabra.

Vemos, pues, por estos análisis que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo «bueno» (valioso) o «malo» (no valioso) en un

sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto. Para poder pronunciar el juicio normativo: «un guerrero debe ser valiente», necesitamos tener algún concepto del «buen» guerrero; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permita estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades. No entramos a considerar si esta estimación es o no «objetivamente válida» en algún sentido; si debe hacerse en general una distinción entre lo «bueno» subjetivo y lo bueno objetivo; sólo nos interesa fijar el sentido de las proposiciones normativas, y para ello basta que algo sea *tenido* por valioso, que haya una *intención* cuyo contenido sea que algo es valioso o bueno.

A la inversa, si sobre la base de cierta valoración general ha sido establecido un par de predicados de valor para la clase correspondiente, queda dada la posibilidad de pronunciar juicios normativos; todas las formas de las proposiciones normativas reciben su sentido determinado. Toda nota constitutiva, *B,* del «buen» *A,* proporciona, por ejemplo, una proposición de la forma: «un *A* debe ser *B*»; y una nota *B',* incompatible con *B,* la proposición: «un *A* no puede (no debe) ser *B'*», etc.

Por último, en lo tocante al *concepto del juicio normativo,* podemos describirlo, después de nuestro análisis, de la siguiente manera; Se llama normativa toda proposición que con referencia a una valoración general básica y al contenido de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinada por esta valoración, expresa cualesquiera condiciones necesarias o suficientes, o necesarias y suficientes, para la posesión de uno de dichos predicados. Una vez que hemos llegado valorativamente a establecer una distinción entre «bueno» y «malo» en determinado sentido y por ende en determinada esfera, nos interesa naturalmente averiguar qué circunstancias, qué cualidades externas o internas garantizan o no la bondad o la maldad en dicho sentido; qué cualidades no deben faltar, para poder otorgar a un objeto de esa esfera el valor de bueno, etc.

Cuando hablamos de bueno y malo solemos distinguir también, en valoración comparativa, lo *mejor* y óptimo de lo *peor* y pésimo. Si el placer es el bien, el más intenso de dos placeres y el más duradero a igual intensidad, será el mejor. Si el conocimiento es para nosotros el bien, no todo conocimiento es para nosotros «igualmente bueno». Valoramos más alto el conocimiento de las leyes que el conocimiento de los hechos singulares; el conocimiento de las leyes más generales —por ejemplo, «toda ecuación de *enésimo* grado tiene *n* raíces»—, más alto que el conocimiento de las leyes especiales subordinadas a aquéllas —«toda ecuación de *cuarto* grado tiene *4* raíces»—. Suscítanse, pues, análogas cuestiones normativas con respecto a los predicados relativos de valor que con respecto a los absolutos. Fijado el contenido constitutivo de lo que debe valorarse como bueno —o malo—, se pregunta qué deba considerarse como mejor o peor constitutivamente en una valoración comparativa; y luego cuáles sean las condiciones próximas

y remotas, necesarias y suficientes, para los predicados relativos que determinan constitutivamente el contenido de lo mejor —o peor—, y por último, de lo relativamente óptimo. Los contenidos constitutivos de los predicados de valor positivo y negativo son, por decirlo así, las unidades de medida con que medimos los objetos de la esfera correspondiente.

La totalidad de estas normas forma evidentemente un grupo cerrado, definido por la valoración fundamental. La proposición normativa, que exige en general a los objetos de la esfera que satisfagan en la mayor medida posible a las notas constitutivas del predicado positivo de valor, ocupa una posición preeminente en cada grupo de normas afines y puede designarse como la *norma fundamental.* Este papel representa, por ejemplo, el imperativo categórico en el grupo de proposiciones normativas que constituyen la ética de Kant; igualmente el principio de «la mayor felicidad posible del mayor número posible» en la ética de los utilitarios.

La norma fundamental es el correlato de la definición de lo «bueno» y lo «mejor», en el sentido en cuestión. Indica el *principio (el valor fundamental)* con arreglo al cual debe verificarse toda normación, y por ende no representa una proposición normativa en sentido propio. La relación de la norma fundamental con las proposiciones propiamente normativas es análoga a la que existe entre las llamadas definiciones de la serie numérica y los teoremas aritméticos sobre relaciones numéricas —fundados siempre en aquéllas—. Cabría designar también la norma fundamental como la «definición» del concepto del bien respectivo —por ejemplo, del bien moral—; pero esto sería abandonar el concepto lógico habitual de la definición.

Si nos proponemos el fin de investigar científicamente, con referencia a una «definición» de esta suerte, o sea, con referencia a una valoración general fundamental, la totalidad de las proposiciones normativas correspondientes, surgirá la idea de una *disciplina normativa.* Toda disciplina normativa está, pues, unívocamente caracterizada por su norma fundamental, o sea, por la definición de lo que debe ser en ella el «bien». Si, por ejemplo, el bien es para nosotros la consecución y conservación, el aumento e incremento del placer, preguntaremos qué objetos excitan el placer, o en qué circunstancias objetivas y subjetivas lo hacen; y en general cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que brote el placer, se conserve, se aumente, etc. Estas cuestiones, tomadas como objetivos de una disciplina científica, dan por resultado una hedónica, que es la ética normativa en el sentido de los hedonistas. La valoración positiva del placer proporciona la norma fundamental, que determina la unidad de la disciplina y la distingue de todas las demás disciplinas normativas. Y así tiene cada una de éstas su propia norma fundamental, que representa en todo caso el principio unificador de la disciplina correspondiente. En las *disciplinas teoréticas* falta, por el contrario, esta referencia central de todas las investigaciones a una valoración fundamental, como fuente de un interés predominante de la normación; la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teorético, que

se dirige a la investigación de lo que se implica objetivamente (esto es, teoréticamente, por virtud de las leyes inmanentes a los objetos) y debe, por tanto, investigarse en su implicación.

§ 15. *Disciplina normativa y arte*

El interés normativo nos domina sobre todo, naturalmente, cuando son *reales* los objetos de las valoraciones *prácticas*. De aquí la innegable propensión a identificar el concepto de disciplina normativa con el de disciplina práctica, con el de *arte*. Fácilmente se ve, empero, que no puede justificarse esta identificación. Para Schopenhauer, que rechaza de raíz toda moral práctica, a consecuencia de su teoría del carácter innato, no hay una ética, en el sentido de un arte, pero sí una ética como ciencia normativa; y él mismo la construye, pues no suprime, en modo alguno, las diferencias entre los valores morales. El arte representa un caso particular de disciplina normativa, en que la norma fundamental consiste en la consecución de un fin práctico general. Todo arte implica evidentemente, pues, una disciplina normativa, pero no práctica. Su misión presupone la realización de la misión más estricta, consistente en fijar las normas con arreglo a las cuales puede juzgarse la acomodación al concepto general del fin a realizar, la posesión de las notas características de la clase respectiva de valores, prescindiendo de todo lo referente a la consecución práctica de aquél. Y a la inversa, toda disciplina normativa en que la valoración fundamental se convierta en la fijación del fin correspondiente, se amplía en un arte.

§ 16. *Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas*

Es fácil ver ahora que toda disciplina normativa, y *a fortiori* toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teoréticas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teorético independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teoréticas, ya constituidas o todavía por constituir.

La norma fundamental (o el valor fundamental, el fin último) es la que determina, como hemos visto, la unidad de la disciplina; ella es también la que introduce en todas las proposiciones normativas de la misma la idea de la normación. Pero estas proposiciones, además de esta idea común de la conmensurabilidad con la norma fundamental, poseen también un contenido teorético propio, que las distingue unas de otras. Todas expresan la idea de una relación de conmensurabilidad entre la norma y lo sometido a la norma; pero esta relación se caracteriza objetivamente —si prescindimos del interés valorador— como una relación entre condición y condicionado, relación que se presenta como existente o no existente en la proposición normativa correspondiente. Así, por ejemplo, toda proposición normativa de

la forma: «un *A* debe ser *B*» implica la proposición teorética: «sólo un *A* que es *B* tiene las cualidades *C*», en la que representamos con *C* el contenido constitutivo del predicado «bueno» que da la norma (por ejemplo, el placer, el conocimiento, en suma, lo designado como bueno en el círculo dado, por obra de la valoración fundamental). La nueva proposición es puramente teorética; no contiene ya nada de la idea de normación. Y a la inversa, si es *válida* una proposición de esta última forma y surge como algo nuevo la valoración de una cosa *C*, como cosa que hace deseable una referencia normativa a ella, la proposición teorética toma la forma normativa: «sólo un *A* que es *B* es bueno», es decir, «un *A* debe ser *B*». Por eso pueden aparecer proposiciones normativas incluso en complejos de pensamientos teoréticos. El interés teorético da valor en estos complejos a la existencia de una situación objetiva de la clase *M* (verbigracia, a la equilateralidad de un triángulo que se trata de determinar) y mide con él otras situaciones objetivas (por ejemplo, la igualdad de los ángulos: si el triángulo ha de ser equilátero necesita ser equiángulo). Pero este giro es, en las ciencias teoréticas, meramente pasajero y secundario; pues la última intención se dirige en ellas al orden propio, teorético, de los objetos. Por eso los resultados definitivos no se formulan en forma normativa, sino en las formas de conexión objetiva, que son aquí las de la proposición general.

Ahora bien, es claro que las relaciones teoréticas, que están implícitas, según lo dicho, en las proposiciones de las ciencias normativas, han de tener su lugar lógico en determinadas ciencias teoréticas. Luego si la ciencia normativa ha de merecer este nombre, deberá investigar científicamente las relaciones entre las situaciones objetivas que se trata de someter a norma y la norma fundamental; y para ello será menester que estudie el fondo teorético de estas relaciones y entre, por tanto, en la esfera de las ciencias teoréticas respectivas. Con otras palabras: toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo. Esto es naturalmente aplicable al caso especial del arte, y evidentemente en mayor medida aún. Pues hay que agregar los conocimientos teoréticos que han de servir de base a una realización fecunda de los fines y los medios.

Una observación más, en interés de lo que sigue. Estas ciencias teoréticas pueden participar naturalmente en distinta medida de la fundamentación y conformación científicas de las disciplinas normativas correspondientes; y también su significación para ellas puede ser mayor o menor. Puede resultar que para satisfacer los intereses de una disciplina normativa sea necesario *en primera línea* el conocimiento de ciertas clases de nexos teoréticos, y que por ende el cultivo y la apropiación del dominio teorético del saber, a que pertenezcan, sean decisivos para hacer posible la disciplina normativa. Por otra parte puede suceder que ciertas clases de conocimientos teoréticos sean útiles y eventualmente muy importantes para la construcción de dicha disciplina y, sin embargo, sólo tengan una significación

secundaria, en cuanto que su desaparición limitaría la esfera de la disciplina, pero no la aniquilaría. Piénsese, a modo de ejemplo, en la relación entre la ética meramente normativa y la ética práctica [13]. Ninguna de las proposiciones que se refieren a la posibilidad de la realización práctica toca al círculo de las meras normas de la valoración ética. Si desaparecen estas normas, o los conocimientos teoréticos que les sirven de base, no hay ética; si desaparecen, en cambio, aquellas primeras proposiciones, lo único que ocurre es que ya no hay posibilidad de una práctica ética, o de un arte de la vida moral.

Con referencia a estas distinciones debe entenderse la expresión que habla de fundamentos teoréticos *esenciales* de una ciencia normativa. Significamos con ellos las ciencias teoréticas absolutamente esenciales para su construcción; pero eventualmente también aquellos grupos de proposiciones teóricas, que tienen una importancia decisiva para la posibilidad de la disciplina normativa.

[13] Cf. *supra,* § 15.

CAPITULO **3**

El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales

§ 17. *La cuestión de si los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica normativa residen en la psicología*

Si aplicamos las consideraciones generales del último capítulo a la lógica como disciplina normativa, la primera y más importante cuestión que se suscita es ésta: ¿qué ciencias teoréticas suministran los fundamentos esenciales a la teoría de la ciencia? Y a esta cuestión agregamos en seguida la siguiente: ¿es exacto que las verdades teoréticas, que encontramos tratadas en el marco de la lógica tradicional y moderna, y ante todo las que constituyen su esencial fundamento, tienen su lugar teorético dentro de las ciencias ya establecidas y desarrolladas autónomamente?

En este punto tropezamos con la discutida cuestión de la relación entre la psicología y la lógica. Pues hay una dirección —justamente la dominante en nuestro tiempo— que tiene pronta la respuesta a las cuestiones formuladas y dice: los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica residen en la psicología, a cuya esfera pertenecen por su contenido teorético las proposiciones que dan a la lógica su sello característico. La lógica se relacionaría, pues, con la psicología como una rama de la tecnología química con la química o como la agrimensura con la geometría, etc. Según esta dirección no hay motivo para constituir una nueva ciencia teorética, ni menos una que merezca el nombre de lógica en sentido estricto y riguroso. Más aún; no es raro que se hable como si la psicología proporcionase el único y suficiente fundamento teorético del arte lógico. Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: «La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teoréticos íntegramente

a la psicología, y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las reglas del arte» [1]. Según Lipps parece incluso que la lógica debería subordinarse a la psicología como mera parte integrante. Dice este autor: «Este hecho precisamente de que la lógica sea una disciplina particular de la psicología distingue una de otra con suficiente claridad» [2].

§ 18. *La demostración de la tesis psicologista* [3]

Si preguntamos cuál sea la justificación de semejantes opiniones, se nos presenta una argumentación sumamente plausible, que parece eliminar de antemano toda ulterior discusión. Defínase el arte lógico como se quiera —como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etc.—, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia psicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia, retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades. La psicología, y más concretamente la psicología del conocimiento, será por ende la que suministre el fundamento teorético para la construcción de un arte lógico [4].

Una simple ojeada al contenido de la literatura lógica confirma esto. ¿De qué se habla continuamente en ella? De los conceptos, juicios, raciocinios, deducciones, inducciones, definiciones, clasificaciones, etc., todo psicología, bien que seleccionado y ordenado desde los puntos de vista normativos y prácticos. Por estrechos que se tracen los límites de la lógica pura, no se logrará alejar de ella lo psicológico. Lo psicológico hunde su raíz en los mismos conceptos constitutivos de las leyes lógicas; como, por ejemplo, los de verdad y falsedad, afirmación y negación, universalidad y particularidad, principio y consecuencia, etc.

[1] J. St. Mill, *An examination of Sir William Hamiltón's philosophy*, § 5, p. 461.

[2] Lipps, *Principien der Logik* (1893), § 3.

[3] Uso las expresiones de psicologista, psicologismo, etc., sin ningún matiz despectivo; análogamente a Stumpf en su obra *Psychologie und Erkenntnistheorie.*

[4] «La lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento solo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, es un proceso psíquico.» (Lipps, *op. cit.*)

§ 19. *Los argumentos habituales del partido contrario y su solución por parte de los psicologistas*

La parte contraria, con extraña insistencia, cree poder fundar la rigurosa distinción de ambas disciplinas en el carácter normativo de la lógica. La psicología —se dice— considera el pensamiento tal como es; la lógica, tal como debe ser. La primera trata de las leyes naturales del pensamiento, la segunda de sus leyes normales. Así leemos en las lecciones de lógica de Kant, redactadas por Jaesche [5]: «Algunos lógicos anteponen a la lógica principios *psicológicos.* Pero introducir en la lógica semejantes principios es tan absurdo como sacar la moral de la vida. Si tomásemos los principios a la psicología, esto es, a las observaciones sobre nuestro entendimiento, sólo veríamos *cómo* tiene lugar el pensamiento y cómo *es* bajo las muchas y variadas trabas y condiciones subjetivas; pero esto sólo nos conduciría al conocimiento de leyes meramente *contingentes.* Ahora bien, en la lógica no se pregunta por reglas *contingentes,* sino por *necesarias;* no se pregunta cómo pensamos, sino cómo debemos pensar. Las reglas de la lógica no deben salir, por tanto, del uso *contingente* de la razón, sino del *necesario;* el cual encontramos en nosotros mismos prescindiendo de toda psicología. En la lógica no queremos saber cómo sea y piense el entendimiento, ni cómo haya procedido hasta el presente al pensar; sino cómo deba proceder. La lógica debe enseñarnos el recto uso del entendimiento, esto es, el concordante consigo mismo.» Herbart toma una posición análoga, cuando contra la lógica de su tiempo y «los presuntos cuentos psicológicos del entendimiento y de la razón, con que la lógica empieza», declara que éste es un error tan grave como el de una ética que pretendiese comenzar con la historia natural de las inclinaciones, los impulsos y las debilidades humanas; y acude, para fundar *su distinción,* al carácter normativo de la lógica, como de la ética [6].

Semejantes argumentaciones no ponen a los lógicos psicologistas en el menor aprieto. Responden: el uso necesario del entendimiento es uso del entendimiento; pertenece, pues, con el entendimiento mismo, a la psicología. El pensamiento tal como debe ser, es un mero caso especial del pensamiento tal como es. Es cierto que la psicología debe investigar las leyes naturales del pensamiento, o sea, las leyes de todos los juicios, justos o falsos; pero sería absurdo interpretar esta afirmación como si sólo entrasen en la psicología aquellas leyes de máxima generalidad, que se refieren a todos los juicios, debiendo excluirse de su esfera las leyes especiales del juicio, como las leyes del juicio gusto [7]. ¿O es otra la opinión? ¿Se pretende negar acaso que las leyes normales del pensamiento tengan este carácter de leyes psico-

[5] Introducción, I. Concepto de la lógica. Obras de Kant, ed. Hartenstein, 1867, VIII, p. 15.

[6] Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* II, § 119 (edición original, p. 173).

[7] Cf., por ejemplo, Mill, *An examination,* pp. 459 y s.

lógicas especiales? Pero tampoco esto sería admisible. Las leyes normales del pensamiento sólo aspiran a indicar —se dice— cómo se ha de proceder, *supuesto* que se quiera pensar *rectamente.* «Pensamos justamente, en sentido material, cuando pensamos las cosas como son. Pero que las cosas sean de este o aquel modo, segura e indubitablemente, significa en nuestra boca que no podemos pensarlas de un modo distinto, como consecuencia de la naturaleza de nuestro espíritu. No es necesario repetir, en efecto, lo que se ha dicho con harta frecuencia: que no hay ninguna cosa que nosotros podamos pensar, o que pueda ser objeto de nuestro conocimiento, tal como ella es, prescindiendo de la forma en que hemos de pensarla; que, por ende, quien compara sus pensamientos sobre las cosas con las cosas mismas, sólo consigue de hecho medir su pensamiento contingente, influido por el hábito, la tradición, las inclinaciones y las aversiones, con aquel pensamiento que, libre de tales influencias, no obedece a otra voz que la de sus propias leyes.

»Pero entonces las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar justamente no son otra cosa que las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar como piden la naturaleza propia del pensamiento y sus leyes especiales; o dicho más brevemente, estas reglas son idénticas a las leyes naturales del pensamiento mismo. La lógica es una física del pensamiento, o no es absolutamente nada» [8].

Acaso diga a esto el lado antipsicologista [9]: Sin duda, los distintos géneros de representaciones, juicios, raciocinios, etc., en cuanto fenómenos y disposiciones psíquicas, entran *también* en la psicología; pero ésta tiene con respecto a ellos un problema distinto que la lógica. Ambas ciencias investigan las leyes de estas operaciones; pero «ley» significa para ambas algo totalmente distinto. El problema de la psicología es investigar las leyes de la conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos del organismo corporal. La ley significa aquí una fórmula sintética del enlace necesario y sin excepción en la coexistencia y en la sucesión. La conexión es causal. Pero la misión de la lógica es de índole totalmente distinta. La lógica no pregunta por los orígenes y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido; pregunta qué cualidades *deben* tener y cómo *deben* transcurrir estas operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos. Los juicios justos y los falsos, los intelectivos y los ciegos, van y vienen según las leyes naturales, tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales, como todos los fenómenos psíquicos. Pero estas conexiones naturales no interesan al lógico; éste busca las conexiones ideales, que no encuentra realizadas siempre, sino sólo excepcionalmente, en el curso efectivo del pensamiento. Su objetivo

[8] Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie, Philos. Monatshefte,* XVI (1880), p. 530.

[9] Véase, por ejemplo, las *Lectures* de B. Hamilton, III, p. 78 (citado por Mill, *op. cit.,* p. 460), y también Drobisch, *Neue Darstellung der Logik,* § 2 (v. la anterior cita). V. también B. Erdmann, *Logik,* I, p. 18.

no es una física, sino una ética del pensamiento. Con razón subraya, por tanto, Sigwart que en la consideración *psicológica* del pensamiento no desempeña «la antítesis de lo verdadero y lo falso ningún papel..., como tampoco es psicológica la antítesis de lo bueno y lo malo en las acciones humanas» [10].

Con semejantes medias tintas —responderán los psicologistas— no podemos darnos por contentos. Cierto es que la lógica tiene un problema totalmente distinto del problema de la psicología. ¿Quién lo negará? La lógica es una tecnología del conocimiento. Pero ¿cómo podría prescindir de la cuestión de las conexiones causales? ¿Cómo podría buscar las conexiones ideales sin estudiar las naturales? «Como si todo saber no necesitase fundarse en un ser y toda ética no fuese a la vez una física »[11]. «La cuestión de lo que se debe hacer es reductible siempre a la cuestión de lo que hay que hacer para alcanzar un objetivo determinado; y esta cuestión es sinónima a su vez de la cuestión de cómo *se alcanza efectivamente* el objetivo.» [12] El hecho de que la antítesis de lo verdadero y lo falso no entre en cuenta para la psicología, a diferencia de la lógica, «no puede significar que la psicología considere iguales estos factores psíquicos, distintos el uno del otro, sino tan sólo que explica ambos del mismo modo» [13]. Desde el punto de vista teorético, la lógica se comporta respecto de la psicología como la parte con el todo. Su objetivo principal es, ante todo, sentar proposiciones de esta forma: así justamente y no de otro modo han de conformarse, ordenarse y conectarse las operaciones intelectuales —en general o en circunstancias características— para que los juicios resultantes presenten el carácter de la evidencia, del conocimiento en el sentido estricto de la palabra. La relación causal es aquí palpable. El carácter psicológico de la evidencia es un resultado causal de ciertos antecedentes. ¿De qué naturaleza? Investigarlo es precisamente la cuestión [14].

No es más feliz el siguiente argumento —repetido con frecuencia— para hacer vacilar al partido psicologista. La lógica —se dice— no puede basarse sobre la psicología, como tampoco sobre ninguna otra ciencia, pues toda ciencia lo es sólo por su armonía con las reglas de la lógica y supone ya la validez de estas reglas. Sería, según esto, un círculo pretender fundar primordialmente la lógica sobre la psicología [15].

[10] *Logik,* I, p. 10. Sin duda, el sentido en que el propio Sigwart trata la lógica se mueve (como veremos en el capítulo 7) en dirección totalmente psicologística.

[11] Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie,* l. c., p. 529.

[12] Lipps, *Grundzüge der Logik,* § 1.

[13] Lipps, *op. cit.,* § 3, p. 2.

[14] Este punto de vista resalta con creciente claridad en las obras de Mill, Sigwart, Wundt, Höfler-Meinong. Cf. sobre él las citas y las críticas del cap. 8, § 49 y s.

[15] V. Lotze, *Logik,* § 332, pp. 543-44. Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philos. Monatshefte,* XXIII, p. 264. También la *Lógica* de B. Erdmann, I, p. 18. Frente a estos véase Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie (Abhandlungen der K. bayer Akad. d. Wiss.,* I, Kl. XIX Bd., II Abt., p. 469). Aunque Stumpf habla de teoría del conocimiento y no de lógica, esto no hace diferencia esencial.

La parte contraria responderá: Esta argumentación no puede ser correcta, como se ve simplemente por el hecho de que se seguiría de ella la imposibilidad de la lógica en general. Como la misma lógica, en cuanto ciencia, necesita proceder lógicamente, incurriría en el mismo círculo; la lógica debería fundar la exactitud de las reglas que supone.

Pero veamos más detenidamente en qué consistiría ese círculo. ¿En que la psicología supone la validez de las leyes lógicas? Pero obsérvese el equívoco que hay en el concepto de suponer. Que una ciencia supone la validez de ciertas reglas puede significar que estas reglas son premisas de sus demostraciones; pero puede significar también que son reglas conforme a las cuales la ciencia ha de proceder para ser ciencia. El argumento confunde ambas cosas; para él es lo mismo inferir *según* las leyes lógicas e inferir *de* las leyes lógicas. Pero el círculo sólo existiría si se infiriese de ellas. Así como tantos artistas crean obras bellas sin saber lo más mínimo de estética, puede un investigador organizar pruebas sin recurrir para nada a la lógica; luego las leyes lógicas no pueden haber sido sus premisas. Y lo aplicable a las pruebas en particular es aplicable también a las ciencias en general.

§ 20. *Un vacío en la demostración de la tesis psicologista*

Con estas y otras semejantes argumentaciones, los antipsicologistas aparecen innegablemente en situación desventajosa. La discusión pasa por resuelta sin duda alguna para no pocos, que consideran las réplicas del partido psicologista como totalmente contundentes. Hay con todo una cosa que debería excitar la admiración filosófica, y es la circunstancia de que haya existido y siga existiendo una discusión, en donde se aducen reiteradamente las mismas argumentaciones, sin que se hayan considerado como convincentes sus refutaciones. Si todo fuese realmente llano y claro, como aseguran los psicologistas, no sería muy comprensible esta situación; sobre todo considerando que también hay pensadores exentos de prejuicios, pensadores serios y penetrantes en la parte contraria. ¿No estará la verdad una vez más en el justo medio? ¿No habrá descubierto cada una de las partes un buen fragmento de verdad, mostrándose incapaz tan sólo para delimitarlo con rigor conceptual y concebirlo justamente como un mero fragmento de la verdad total? Junto a muchas inexactitudes u oscuridades en el detalle, que habrán dado pie a las refutaciones, ¿no quedará en los argumentos de los antipsicologistas un resto no resuelto? ¿No tendrán esos argumentos una verdadera fuerza, que se impondrá reiteradamente a una reflexión exenta de prejuicios? Por mi parte respondería afirmativamente. Me parece incluso que la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista; sólo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están enturbiados por muchas inexactitudes.

Tomemos la cuestión anteriormente planteada sobre los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica normativa. ¿Está realmente resuelta por

la argumentación de los psicologistas? En ésta advertimos en seguida un punto débil. El argumento demuestra sólo que la psicología es *copartícipe* en la fundación de la lógica; pero no que sea ella *sola,* ni siquiera preferentemente, la que suministre el *fundamento esencial,* en el sentido definido por nosotros (§ 16). Queda abierta la posibilidad de que también otra ciencia contribuya a la fundación, y acaso de un modo incomparablemente más importante. Y aquí puede estar el lugar de aquella «lógica pura», que debe tener una existencia independiente de toda psicología, como ciencia naturalmente delimitada y en sí cerrada, según el otro partido. Concedemos gustosos que lo tratado por los kantianos y los herbartianos bajo este título no responde enteramente al carácter que debería tener con arreglo a la presunción sugerida. Todos ellos hablan continuamente de leyes normativas del pensamiento, y en especial de la formación de los conceptos, de los juicios, etc., prueba bastante —podría decirse— de que la materia ni es teorética, ni extraña a la psicología. Pero esta dificultad perdería su fuerza si una investigación más detenida confirmase la presunción que se nos impuso anteriormente (§ 13): que dichas escuelas no han sido afortunadas en la definición ni en la construcción de la disciplina intentada, pero que se acercaron a ella, ya que advirtieron en la lógica tradicional una multitud de verdades teoréticamente congruentes, que no se prestaban a insertarse en la psicología, ni en otras ciencias especiales, y que por ende hacían sospechar una esfera de la verdad propia de ellas. Y si fuesen justamente aquellas verdades, a las que se refiere en último término toda regulación lógica, y en que por tanto es menester pensar de preferencia cuando se habla de las verdades lógicas, cabría llegar con facilidad a ver en ellas lo esencial de la lógica toda y rotular su unidad teorética con el nombre de «lógica pura». Yo espero poder demostrar, en efecto, que ésta es la verdadera situación.

CAPITULO 4

Consecuencias empiristas del psicologismo

§ 21. *Delación de dos consecuencias empiristas de la posición psicologista y su refutación*

Pongámonos por el momento en el terreno de la lógica psicologista, admitiendo, pues, que los fundamentos teoréticos esenciales de los preceptos de la lógica residen en la psicología. Como quiera que se defina esta disciplina —como ciencia de los fenómenos psíquicos, o de los hechos de conciencia, o de los hechos de la experiencia interna, o de las vivencias en su dependencia respecto de los individuos que las viven o de cualquier otro modo— hay unanimidad en que la psicología es una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia. Tampoco encontraremos contradictores si añadimos que la psicología carece hasta aquí de leyes auténticas y, por ende, exactas, y que las proposiciones que honra con el nombre de leyes sólo son generalizaciones de la experiencia, muy valiosas sin duda, pero vagas [1], enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, que no pretenden fijar con infalible e inequívoca precisión lo que no puede menos de coexistir o suceder en circunstancias exactamente descritas. Considérense, por ejemplo, las leyes de la asociación de las ideas, a las que la psicología asociacionista quisiera otorgar el puesto y la significación de leyes psicológicas fundamentales. Tan pronto como nos tomamos el trabajo de formular de un modo adecuado su sentido empíricamente legítimo, pierden el pretendido carácter de leyes. Esto supuesto, resultan consecuencias muy graves para los lógicos psicologistas:

Primera. Sobre bases teoréticas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica. Ahora bien, es indudable que muchos de estos

[1] Uso el término *vago* como opuesto a *exacto*. No pretendo expresar con él el menor menosprecio de la psicología, a la cual estoy muy lejos de querer enmendarle la plana. También la ciencia de la naturaleza contiene «Leyes vagas» en muchas disciplinas, sobre todo en las concretas. Las leyes meteorológicas son vagas y, sin embargo, de gran valor.

preceptos están cargados de vaguedades empíricas. Pero justamente las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquéllas que como leyes de las fundamentaciones constituyen el núcleo propio de toda lógica, según hemos visto en un pasaje anterior —los «principios» lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio, como el silogismo de igualdad, la inferencia de Bernoulli, que va de n a $n + 1$, los principios de los raciocinios de probabilidad, etc.—, son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de «circunstancias» vagas, alterará de raíz su verdadero sentido. Estas leyes son auténticas leyes y no reglas «meramente empíricas», esto es, aproximadas.

Si la matemática pura es sólo una rama de la lógica, que se ha desarrollado independientemente —como creía Lotze—, también la inagotable multitud de las leyes matemáticas puras entra en la esfera de las leyes lógicas exactas, que acabamos de señalar. Y en todas las demás objeciones podremos tener presente no sólo esta esfera, sino también la de la matemática pura.

Segunda. Si para escapar a la primera objeción pretendiese alguien negar la inexactitud general de las leyes psicológicas, y fundar las normas de la clase que acabamos de señalar sobre supuestas leyes naturales exactas del pensamiento, no habría ganado mucho.

Ninguna ley natural es cognoscible *a priori,* ni demostrable con evidencia intelectiva. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez; lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Por consiguiente, también las leyes lógicas deberían tener sin excepción el rango de meras probabilidades. Nada parece más patente, por el contrario, que el hecho de que las leyes «lógicas puras» son todas válidas *a priori.* Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma.

El principio de contradicción no dice que es de *presumir* que de dos juicios contradictorios el uno sea verdadero y el otro falso; el *modus Barbara* no dice que si dos proposiciones de la forma: «todos los *A* son *B*» y «todos los *B* son *C*» son verdaderas, sea de *presumir* que la correspondiente proposición de la forma: «todos los *A* son *C*» es verdadera. Y asimismo, en general, en el terreno de las proposiciones matemáticas puras. En otro caso deberíamos dejar abierta la *posibilidad* de que la presunción no se confirmase, al ensancharse el círculo de nuestra experiencia, siempre limitada. Pero acaso nuestras leyes lógicas sólo son «aproximaciones» a las leyes del pensamiento verdaderamente válidas, aunque inasequibles para nosotros. Tratándose de las leyes naturales, considéranse seriamente y con razón tales posibilidades. Aunque la ley de la gravitación está recomendada por las más amplias inducciones y verificaciones, ningún físico la considera hoy

como una ley absolutamente válida. Se prueban en ocasiones nuevas fórmulas de la gravitación; se ha demostrado, por ejemplo, que la ley fundamental de los fenómenos eléctricos, de Weber, podría funcionar igualmente bien como ley fundamental de la gravedad. El factor que diferencia ambas fórmulas sólo determina en los valores calculados diferencias que no rebasan la esfera de los inevitables errores de observación. Pero hay infinitos factores concebibles de esta índole; por eso sabemos *a priori* que hay infinitas leyes que pueden y deben dar el mismo resultado que la ley de la gravitación de Newton, recomendada tan sólo por su particular sencillez; sabemos que ya la simple busca de la única ley verdadera sería insensata, dada la inexactitud de las observaciones, que no podrá evitarse jamás. Esta es la situación en las ciencias exactas de hechos. Pero de ningún modo en la lógica. Lo que es en aquéllas una posibilidad justificada se convierte en ésta en un absurdo patente. Tenemos, en efecto, intelección no de la mera probabilidad de las leyes lógicas, sino de su verdad. Con intelección plena vemos los principios de la silogística, de la inducción de Bernoulli, de los raciocinios de probabilidad, de la aritmética general, etc., esto es, aprehendemos en ellos la verdad misma. Por consiguiente, las expresiones de: esferas de inexactitud, meras aproximaciones, y otras semejantes, pierden aquí su posible sentido. Mas si eso que la fundamentación psicológica de la lógica tiene por consecuencia es absurdo, ella misma es absurda.

Contra la verdad misma que aprehendemos con intelección no puede prevalecer la más poderosa argumentación psicologista; la probabilidad no puede luchar contra la verdad, ni la presunción contra la intelección. Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño.

¡Cuán plausible parece, empero, lo que la reflexión psicologista, tan inmediata, quiere imponernos! Las leyes lógicas son leyes para fundamentaciones. Y las fundamentaciones, ¿qué otra cosa son sino unos procesos peculiares del pensamiento humano, en que, dadas ciertas circunstancias normales, los juicios que se presentan como miembros finales aparecen dotados del carácter de consecuencias necesarias? Este carácter es a su vez psíquico; es un estado psíquico de cierta índole y nada más. Y todos estos fenómenos psíquicos no están aislados, como se comprende; son distintos hilos del complicado tejido de fenómenos psíquicos, disposiciones psíquicas y procesos orgánicos, que llamamos la vida humana. ¿Cómo podría en tales circunstancias resultar otra cosa que generalidades empíricas? ¿Cómo va a dar más la psicología?

Respondemos: ciertamente la psicología no da más; pero precisamente por eso no puede dar tampoco esas leyes apodícticamente evidentes y por ende supraempíricas y absolutamente exactas, que constituyen el núcleo de toda lógica.

§ 22. *Las leyes del pensamiento como supuestas leyes naturales que causan el pensamiento racional, en actuación aislada*

Este es también el momento de tomar posición frente a una difundida concepción de las leyes lógicas, que define el recto pensar por su acomodación a ciertas leyes del pensamiento (que pueden formularse diversamente) y propende a la vez a interpretar psicologísticamente esta acomodación del siguiente modo: siendo las leyes del pensamiento para dicha concepción *leyes naturales,* que caracterizan la índole propia de nuestro espíritu, como espíritu pensante, la esencia de la acomodación, que define el recto pensar, residiría en la actuación pura (o no turbada por ningún otro influjo psíquico como el hábito, las inclinaciones, la tradición) de dichas leyes [2].

Expondremos una sola entre las graves consecuencias de esta teoría. Las leyes del pensamiento, consideradas como leyes causales del proceso del conocimiento, en la vida psíquica, sólo podrían darse en la forma de la probabilidad. Pero según esto no podría juzgarse con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación; pues si las normas de toda rectitud son meramente probables, imprimirán necesariamente a todo conocimiento el sello de la mera probabilidad. Estaríamos, pues, ante el probabilismo más extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así *in infinitum.* Como cada nuevo paso rebaja en algo el grado de probabilidad del anterior, deberíamos inquietarnos seriamente por el valor de todo el conocimiento. Por dicha podemos esperar que el grado de probabilidad de estas series infinitas tenga en todo momento el carácter de las «series fundamentales» de Cantor, de tal suerte que el valor límite definitivo de la probabilidad del conocimiento en cada caso sea un número real > 0. Naturalmente, se escapa a estos peligros escépticos, admitiendo que las leyes del pensamiento son conocidas con intelección apodíctica. Pero ¿cómo podríamos entonces tener intelección de leyes causales?

Y aun supuesto que no existiese esta dificultad, podríamos preguntar: ¿cuándo, dónde, cómo se ha hecho la prueba de que los actos justos de pensamiento broten de la actuación pura de estas leyes (ni de ningunas otras)? ¿Dónde están los análisis descriptivos y genéticos que nos autoricen a explicar los fenómenos del pensamiento por dos clases de leyes naturales, unas que determinen exclusivamente el curso de aquellos procesos causales que hacen surgir el pensamiento lógico, y otras que determinen el pensamiento alógico? Cuando aplicamos a un pensamiento la medida de las leyes lógicas, ¿quiere esto ser acaso la demostración de que tal pensamiento tiene su origen causal en esas mismas leyes como leyes naturales?

[2] Cf., por ejemplo, las frases del artículo de Lipps sobre el problema de la teoría del conocimiento, citadas antes en la p. 70.

Algunas confusiones fáciles de cometer parecen haber allanado el camino a estos errores psicologistas. En primer término se confunden las leyes lógicas con los juicios (en el sentido de actos de juzgar) en que aquéllas son acaso conocidas; esto es, *las leyes como «contenidos de los juicios»* con *los juicios mismos*. Estos últimos son acontecimientos reales, que tienen sus causas y efectos. En particular los juicios, cuyo contenido es una ley, actúan con mucha frecuencia como *motivos del pensamiento,* que determinan el curso de nuestras vivencias mentales como prescriben justamente aquellos contenidos las leyes del pensamiento. En tales casos, el orden y enlace real de nuestras vivencias mentales se ajusta a la ley general, pensada en el acto de conocimiento que imprime la dirección; es un caso particular y concreto de la ley general. Pero si se confunde la ley con el acto de juzgar, con el acto de conocer la misma, o sea, lo ideal con lo real, la ley aparece como una *potencia determinante* del curso de nuestro pensamiento. Con facilidad muy comprensible, añádese entonces una segunda confusión, la confusión entre *la ley como miembro del proceso causal* y *la ley como regla de este proceso.* Bien conocemos esa mítica concepción de las leyes naturales como potencias, que gobiernan el curso de la naturaleza; dijérase que las reglas de las conexiones causales pueden funcionar con algún sentido como causas y, por ende, como miembros de dichas conexiones. Esta grave confusión de cosas tan esencialmente distintas, viene favorecida evidentemente en nuestro caso por la confusión anterior entre la ley y el conocimiento de la ley. Las leyes lógicas aparecían ya como motores impulsivos del pensamiento. Rigen causalmente —se pensaba— el curso del pensamiento; luego son leyes causales del pensamiento, expresan cómo necesitamos pensar a consecuencia de la naturaleza de *nuestro* espíritu; caracterizan el espíritu humano como un espíritu pensante en sentido estricto. Cuando pensamos, en muchas ocasiones, de distinto modo del que estas leyes exigen, no «pensamos», hablando propiamente, no juzgamos como exigen las leyes naturales del pensamiento o la *índole propia de nuestro espíritu* como espíritu pensante, sino como decretan, también causalmente, otras leyes; seguimos las turbias influencias del hábito, de la pasión y otras cosas semejantes.

Naturalmente, también otros motivos pueden haber impulsado a esta concepción. El hecho de que las personas normalmente dispuestas para ciertas esferas, por ejemplo, los investigadores científicos en sus dominios, suelan juzgar con justeza lógica, parece exigir la natural explicación de que las leyes lógicas, por las cuales se mide la exactitud del pensamiento, determinan a la vez, al modo de leyes causales, el curso del pensamiento en la mayoría de los casos, mientras las aisladas desviaciones de la norma serían fácilmente imputables a aquellos perturbadores influjos de otras fuentes psicológicas.

Frente a todo esto basta hacer la siguiente consideración. Finjamos un hombre ideal, en quien *todo* pensar transcurra como exigen la leyes lógicas. El hecho de que transcurra así ha de tener naturalmente su explicación en ciertas leyes psicológicas, que regularán de cierto modo el curso de las

vivencias psíquicas de este ser, partiendo de ciertas primeras «colocaciones». Y yo pregunto ahora: ¿serían idénticas estas leyes naturales y aquellas leyes lógicas en la hipótesis hecha? La respuesta tiene que ser manifiestamente negativa. Las leyes causales, según las cuales el pensamiento transcurre necesariamente de tal suerte que pueda justificarse según las leyes normales de la lógica, no son en modo alguno lo mismo que estas normas. El supuesto de que un ser esté constituido de tal forma que no pueda pronunciar juicios contradictorios en una misma serie de pensamientos, o que no pueda llevar a cabo ningún raciocinio, que choque contra los modos silogísticos, no implica en absoluto que el principio de contradicción, el *modus Barbara*, etc., sean leyes naturales capaces de explicar semejante constitución. El ejemplo de la máquina de calcular aclara por completo la diferencia. El orden y enlace de las cifras resultantes está regulado por leyes naturales del modo exigido por la significación de las leyes aritméticas. Pero nadie aducirá las leyes aritméticas, en lugar de las mecánicas, para explicar físicamente la marcha de la máquina. La máquina no es, sin duda, una máquina pensante; no se comprende a sí misma, ni comprende la significación de sus funciones. Pero ¿no podría funcionar de un modo análogo la máquina de nuestro pensamiento, sólo que reconociendo necesariamente en todo momento como justo el curso real de un proceso mental por intelección de las leyes lógicas, intelección que surgiría en otro proceso? Este otro proceso podría ser también operación de esta misma máquina o de otras máquinas; pero la valoración ideal y la explicación causal seguirían siendo siempre cosas distintas. No se olviden tampoco las «primeras colocaciones», que son indispensables para la explicación causal, mientras que carecen de sentido para la valoración ideal.

Los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real. Es característico del bajo nivel de los conocimientos puramente lógicos en nuestro tiempo, el hecho de que un investigador del rango de Sigwart crea poder admitir —justamente con respecto a la ficción de un ser intelectualmente ideal, hecha también por nosotros ahora— que para un ser semejante «la necesidad lógica sería a la vez una necesidad real, que produciría un pensamiento real»; o utilice el concepto de forzosidad de pensar para explicar el concepto de «fundamento lógico» [3]. O que Wundt [4] vea en el principio de razón «la ley fundamental de la dependencia mutua de los actos de nuestro pensamiento», etc. Esperamos que el curso de las siguientes investigaciones engendrará, incluso en el prevenido en contra, la plena certeza de que todos éstos son realmente errores lógicos fundamentales.

[3] Sigwart, *Logik*, I, pp. 259 y s.
[4] Wundt, *Logik*, I, p. 573.

§ 23. *Una tercera consecuencia del psicologismo y su refutación*

Tercera[5]. Si el conocimiento de las leyes lógicas tuviese su fuente en los hechos psicológicos; si las leyes lógicas fuesen, por ejemplo, aplicaciones normativas de ciertos hechos psicológicos, como enseña habitualmente el partido contrario, poseerían necesariamente un contenido psicológico en un doble sentido: serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían o implicarían la existencia de estos hechos. Esto empero es falso, como puede demostrarse. Ninguna ley lógica implica una *matter of fact,* ni siquiera la existencia de representaciones, o de juicios, o de otros fenómenos del conocimiento. Ninguna ley lógica es —en su auténtico sentido— una ley para los hechos de la vida psíquica, esto es, ni para las representaciones (las vivencias del representar), ni para los juicios (las vivencias del juzgar), ni para ninguna otra vivencia psíquica.

La mayoría de los psicologistas están harto sometidos a la influencia de su prejuicio general, para pensar en comprobarlo sobre las leyes mismas de la lógica. Puesto que estas leyes *tienen* que ser psicológicas, por razones generales, ¿a qué demostrar en detalle que lo son realmente? No se advierte que un psicologismo consecuente conduciría necesariamente a interpretaciones de las leyes lógicas, que serían extrañas a su verdadero sentido. No se advierte que estas leyes, entendidas naturalmente, no suponen nada psicológico (esto es, hechos de la vida psíquica), ni en sus fundamentos ni en su contenido; y en todo caso no lo suponen más que las leyes de la matemática pura.

Si el psicologismo estuviese en lo cierto, deberíamos esperar en la teoría de los raciocinios reglas del tenor siguiente: Con arreglo a la experiencia, una conclusión de la forma *C* y dotada del carácter de consecuencia apodícticamente necesaria, se une en las circunstancias *X* a ciertas premisas de la forma *P*. Luego para razonar «correctamente», esto es, para obtener al razonar juicios de este señalado carácter, se ha de proceder con arreglo a esto, y cuidar de que se realicen las circunstancias *X* y las respectivas premisas. Lo regulado serían entonces hechos psíquicos, y la existencia de estos hechos sería un supuesto de la fundamentación de las reglas y estaría incluida en el contenido de las mismas. Pero ni una sola ley del raciocinio responde a este tipo. ¿Qué dice, por ejemplo, el *modus Barbara?* Nada más que esto: «Es válido en general para cualesquiera términos de clase, *A, B, C,* que, si todos los *A* son *B* y todos los *B* son *C,* también todos los *A* son *C*». Y el *modus Ponens* dice, formulado íntegramente: «Es una ley válida para cualesquiera proposiciones, *A, B,* que, siendo cierto que si *A* es válida, *B* también lo es, *A* es válida, *B* también lo es». Estas y todas las leyes análogas no tienen nada de empíricas ni de psicológicas. Cierto que la lógica

[5] Cf. *supra,* § 21, pp. 75 y ss.

tradicional las establece para que sirvan de normas a los actos de juzgar. Pero ¿está afirmada implícitamente *en* ellas la existencia de un solo acto de juzgar, o de cualquier otro fenómeno psíquico? Si alguien es de esta opinión, le pedimos la prueba. Lo que está afirmado implícitamente en una proposición debe poder deducirse de ella mediante un silogismo válido. Pero ¿dónde están las formas del silogismo que permitan deducir de una ley pura un hecho?

No se objete que en ninguna parte del mundo se hubiese podido llegar a hablar de las leyes lógicas, si nunca hubiésemos tenido representaciones y juicios en vivencias actuales, ni hubiésemos abstraído de ellos los respectivos conceptos lógicos fundamentales. No se diga que en todo acto de comprensión y de afirmación de la ley está implícita la existencia de representaciones y de juicios que, por ende, podría inferirse de ella. Pues apenas es necesario decir que esta consecuencia no está sacada de la ley, sino del acto de comprensión y de afirmación de la ley; que la misma consecuencia podría sacarse de cualquier afirmación; y que los supuestos o los ingredientes psicológicos de la *afirmación* de una ley no deben confundirse con los elementos lógicos de su *contenido*.

Las «leyes empíricas» tienen *eo ipso* un contenido de hechos. Como leyes impropiamente tales, sólo afirman, dicho *grosso modo*, que con arreglo a la experiencia suelen darse ciertas coexistencias o sucesiones en ciertas circunstancias, o que, según éstas, son de esperar con mayor o menor probabilidad. Esto implica la *existencia efectiva* de tales circunstancias, de tales coexistencias y sucesiones. Pero tampoco las leyes exactas de las ciencias empíricas dejan de tener un contenido de hechos. No son meramente leyes sobre hechos, sino que implican también la existencia de hechos.

Mas en este punto es menester una mayor exactitud. Las leyes exactas en su formulación normal tienen, sin duda, el carácter de leyes puras y no encierran ningún contenido existencial. Pero si pensamos en las fundamentaciones de donde obtienen su justificación científica, está claro que esta justificación no pueden obtenerla como leyes puras de la formulación normal. La verdaderamente fundamentada no es la ley de la gravitación, tal como la astronomía la formula, sino sólo una proposición de esta forma: en la medida de nuestros conocimientos actuales, es una probabilidad teoréticamente fundada y de la mayor dignidad, que para la esfera de la experiencia asequible con los instrumentos presentes es válida la ley de Newton o una de las infinitas leyes matemáticas concebibles, que sólo difieren de la ley de Newton dentro de los límites de los inevitables errores de observación. Esta verdad está cargada con un rico contenido de hechos; no es, pues, una ley en el auténtico sentido de la palabra. Encierra también, como es patente, varios conceptos de contornos vagos.

Y así, todas las leyes de las ciencias exactas sobre hechos son sin duda auténticas leyes; pero, consideradas desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque ficciones *cum fundamento in re*. Estas ficciones cumplen la misión de hacer posibles las ciencias teoréticas,

como los ideales más ajustados y próximos a la realidad; o sea, de realizar el supremo objetivo teorético de toda investigación científica de hechos, el ideal de la teoría explicativa, de la unidad por las leyes, hasta donde ello es posible, en la medida de los límites infranqueables del conocimiento humano. En lugar del conocimiento absoluto, que nos está rehusado, nuestro pensamiento intelectivo extrae de las singularidades y generalidades empíricas primero esas probabilidades, por decirlo así, apodícticas, que encierran todo el saber asequible en lo concerniente a la realidad. Reducímoslas luego a proposiciones exactas, que tienen el carácter de auténticas leyes; y así es como logramos costruir los sistemas formalmente perfectos de las teorías explicativas. Pero estos sistemas (como, por ejemplo, la mecánica teorética, la acústica, la óptica, la astronomía teoréticas, etc.), considerados objetivamente, sólo tienen el valor de posibilidades ideales *cum fundamento in re,* que no excluyen otras infinitas posibilidades, pero las recluyen dentro de ciertos límites. Pero esto no nos interesa en el presente lugar, ni menos aún la discusión de las funciones teórico-prácticas de estas teorías ideales, o sea, los servicios que prestan a la exacta predicción de los hechos futuros y a la exacta reconstrucción de los pasados, y sus auxilios técnicos para el dominio práctico de la naturaleza. Volvamos a nuestro caso.

Si las auténticas leyes son un mero ideal en la esfera del conocimiento de hechos, como acabamos de ver, este ideal se encuentra realizado en la esfera del conocimiento «conceptual puro». A esta esfera pertenecen nuestras leyes lógicas puras y las leyes de la *mathesis pura.* Estas leyes no tienen su «origen», o dicho con más exactitud, su fundamento justificativo, en la inducción; por ende no llevan consigo ese contenido existencial, que es inherente a todas las probabilidades, en cuanto tales, incluso a las más altas y valiosas. Lo que estas leyes afirman es plena y totalmente válido; en la intelección están fundadas ellas mismas con su absoluta exactitud, no (en su lugar) ciertas afirmaciones probables con elementos visiblemente vagos. Ninguna de ellas se presenta como una posibilidad teorética entre otras mil de cierta esfera objetivamente definida. Cualquiera de ellas es una verdad única y sola, que excluye toda posibilidad distinta y que se mantiene pura de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos, como ley conocida *con intelección.*

Por estas consideraciones se ve cuán íntimamente están relacionadas las dos mitades de la consecuencia psicologista, a saber, que las leyes lógicas no sólo acarrearían necesariamente afirmaciones existenciales sobre los hechos psíquicos, sino que serían también necesariamente leyes para estos hechos. Hemos llevado a cabo la refutación de la primera mitad. La de la segunda resulta incluida en ella, según el argumento siguiente: Así como toda ley que procede de la experiencia y la inducción, a base de hechos particulares, es una ley *para* los hechos, a la inversa, toda ley para hechos es una ley fundada en la experiencia y la inducción; y por consiguiente son inseparables de ella las afirmaciones de contenido existencial, como hemos demostrado antes.

Como es natural, no debemos comprender entre las leyes de hechos aquellas proposiciones generales que aplican a los hechos leyes conceptuales puras, esto es, las leyes que se presentan como relaciones universalmente válidas por estar fundadas en conceptos puros. Si 3 > 2, también los tres libros de aquella mesa son más que los dos libros de aquel armario. Y así en general para toda clase de cosas. Pero la ley aritmética pura no habla de cosas, sino de números en pura generalidad —*el* número 3 es mayor que *el* número 2— y puede aplicarse no sólo a los objetos individuales, sino también a los «generales», por ejemplo, a las especies de los colores y de los sonidos, a las especies de las figuras geométricas y a las demás generalidades intemporales semejantes.

Si se concede todo esto, es inadmisible naturalmente que las leyes lógicas (tomadas en su pureza) sean leyes de las actividades o los productos psíquicos.

§ 24. *Continuación*

Quizá se trate de escapar a nuestra conclusión, objetando que no toda ley para hechos nace de la experiencia y la inducción. Hay que distinguir: todo conocimiento de ley descansa en la experiencia, pero no todo brota de ella en la forma de la inducción, esto es, del proceso lógico bien conocido que se eleva desde los hechos singulares o las universalidades empíricas de orden inferior a las verdaderas leyes generales. En particular las leyes lógicas son leyes conformes a la experiencia, pero no inductivas. En la *experiencia* psicológica abstraemos los conceptos lógicos fundamentales y las relaciones conceptuales puras dadas con ellos. Y reconocemos de un solo golpe que lo que encontramos en el caso particular es universalmente válido, porque se funda tan sólo en los contenidos abstraídos. De este modo la experiencia nos proporciona una conciencia inmediata de las leyes de nuestro espíritu. Y como no hemos necesitado de la inducción, tampoco el resultado padece sus imperfecciones; no tiene el mero carácter de la probabilidad, sino el de la certeza apodíctica; no tiene límites vagos, sino exactos, y no implica en ninguna forma afirmaciones de contenido existencial.

Sin embargo, la objeción no es suficiente. Nadie duda de que el *conocimiento* de las leyes lógicas suponga, como acto psíquico, la experiencia particular y tenga su base en la intuición concreta. Pero no deben confundirse los «supuestos» y «bases» *psicológicos* del *conocimiento* de la ley con los supuestos, los fundamentos o las premisas *lógicos* de la *ley*; ni por consiguiente la dependencia psicológica (por ejemplo, en la génesis) con la fundamentación y la justificación lógica. Esta última es el resultado intelectivo de la relación objetiva de principio y consecuencia, mientras que la primera se refiere a las relaciones psíquicas en la coexistencia y la sucesión. Nadie puede afirmar en serio que los casos particulares y concretos pre-

sentes a nuestros ojos y sobre la «base» de los cuales tiene lugar el conocimiento intelectivo de la ley, tengan la función de fundamentos lógicos, de premisas, como si de la existencia de lo particular se infiriese la ley general. La aprehensión intuitiva de la ley puede exigir psicológicamente dos pasos: la mirada a las particularidades de la intuición y la intelección de la ley referente a ellas. Pero lógicamente sólo hay una cosa. El contenido de la intelección no es una consecuencia de la individualidad.

Todo conocimiento «*empieza* con la experiencia», pero no por esto «surge» de la experiencia. Lo que nosotros afirmamos es que toda ley para hechos surge de la experiencia, y esto implica el que sólo pueda fundarse en la inducción, partiendo de experiencias particulares. Si hay leyes conocidas con intelección, no pueden ser (inmediatamente) leyes para hechos. Hasta el presente, siempre que se ha admitido la intelección inmediata de leyes de hechos, ha resultado que o se han mezclado verdaderas leyes de hechos —esto es, leyes de la coexistencia y de la sucesión— con leyes ideales, a las que en sí es extraña la referencia a lo temporal, o que se ha confundido el vivo impulso de convicción, que traen consigo las leyes empíricas muy familiares, con la intelección que sólo vivimos en la esfera de lo puramente conceptual.

Si un argumento de esta naturaleza no puede obrar influjos decisivos, siempre puede robustecer la fuerza de otros argumentos. Añadamos uno más.

Difícilmente negará nadie que todas las leyes lógicas puras son de un mismo carácter; luego si logramos demostrar de algunas que es imposible considerarlas como leyes de hechos, esto mismo será necesariamente válido para todas. Pues bien, entre dichas leyes se encuentran algunas que se refieren a verdades en general, esto es, en las cuales los «objetos» regulados son verdades. Por ejemplo, es válido para toda verdad, *A*, que la proposición contradictoria no es una verdad; es válido para todo par de verdades, *A, B,* que también las proposiciones conyuntivas y disyuntivas formadas con ellas [6] son verdades; si tres verdades, *A, B, C,* están en tal relación que *A* es el fundamento de *B* y *B* el de *C, A* es también el fundamento de *C*, etc. Ahora bien, es absurdo considerar como leyes para hechos leyes que son válidas para las verdades como tales. Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer. Donde el absurdo resalta con mayor claridad es en las leyes mismas de las verdades. Como leyes reales, serían reglas de la coexistencia y la sucesión de ciertos hechos, más especialmente de las verdades; y entre estos hechos, que ellas regularían, figurarían por necesidad ellas mismas, en cuanto verdades. Entonces una

[6] Entiendo por éstas el sentido de las proposiciones «*A* y *B*», esto es, ambas son válidas, y «*A* o *B*», esto es, una de las dos es válida, lo que no implica que *sólo* una lo sea.

ley prescribiría el ir y venir de ciertos hechos llamados verdades; y entre estos hechos debería encontrarse como uno más la ley misma. La ley nacería o perecería con arreglo a la ley..., patente contrasentido. Y lo mismo sucedería si pretendiésemos interpretar las leyes de las verdades como leyes de la coexistencia, como algo particular en el tiempo, y, sin embargo, como regla general para todas y cada una de las cosas temporales. Semejantes absurdos[7] son inevitables cuando no se advierte, o no se comprende en su recto sentido, la fundamental diferencia entre los objetos ideales y los reales, y la correspondiente diferencia entre las leyes ideales y las reales. Veremos repetidamente que esta diferencia es decisiva en las discusiones entre la lógica psicológica y la pura.

[7] Cf. las consideraciones sistemáticas del cap. 7 de esta obra sobre el contrasentido escéptico relativista de toda concepción, que haga las leyes lógicas dependientes de hechos.

CAPITULO 5

Las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos

§ 25. *El principio de contradicción en la interpretación psicologista de Mill y de Spencer*

Hemos indicado ya que un desarrollo consecuente de la concepción de las leyes lógicas, como leyes de los hechos psíquicos, conduciría por fuerza a interpretaciones esencialmente falsas de las mismas. Pero la lógica imperante ha rehuido por lo regular la consecuencia en este punto como en todos los demás. Casi diría que el psicologismo sólo vive de inconsecuencias y que quien lo piensa con rigor hasta el fin ya lo ha abandonado, si el empirismo extremo no suministrase un ejemplo notable de cuánto más fuertes pueden ser los prejuicios arraigados que los más claros testimonios de la intelección. Con impávido rigor saca las más duras consecuencias; pero sólo para tomarlas sobre sí y unirlas en una teoría llena de contradicciones. Lo que hemos hecho valer en contra de la posición lógica que impugnamos —que las verdades lógicas, en lugar de ser leyes de naturaleza conceptual pura, garantizadas *a priori* y absolutamente exactas, serían necesariamente probabilidades más o menos vagas, fundadas en la experiencia y la inducción y concernientes a ciertos hechos de la vida psíquica humana—, eso mismo (prescindiendo acaso de subrayar la vaguedad) es justamente la doctrina expresa del empirismo. No podemos proponernos someter esta dirección epistemológica a una crítica exhaustiva. Pero ofrecen particular interés para nosotros las interpretaciones psicológicas de las leyes lógicas, que se han dado en esta escuela y que han difundido también más allá de los límites de ella una ilusión ofuscadora [1].

Como es sabido, J. St. Mill [2] enseña que el *principium contradictionis* es «una de nuestras más tempranas y más inmediatas generalizaciones de la

[1] El apéndice a este parágrafo y el siguiente contiene una discusión general de los errores fundamentales del empirismo, suficiente para poder esperar que favorezca nuestras intenciones idealistas en la lógica.
[2] Mill, *Lógica,* libro II, cap. VII, § 4.

experiencia». Y encuentra su primitivo fundamento en que «creer y no creer son dos distintos estados de espíritu», que se excluyen mutuamente. Sabemos esto —prosigue literalmente— por las observaciones más simples de nuestro propio espíritu. Y si dirigimos nuestra observación hacia fuera, encontramos también que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, la igualdad y la desigualdad, el ir delante y el ir detrás, la sucesión y la simultaneidad, en suma, todo fenómeno positivo y su negación *(negative)* son fenómenos distintos, que se hallan en una relación de antagonismo extremo, estando siempre ausente el uno cuando está presente el otro. «Yo considero», dice, «el axioma en cuestión como una generalización de todos estos hechos».

Mill, tan sagaz en otras ocasiones, parece abandonado de todos los dioses cuando se trata de los principios fundamentales de sus prejuicios empiristas. Y así la única dificultad en este punto es comprender cómo pudo parecer convincente semejante teoría. Lo primero que sorprende es la patente incorrección de la afirmación según la cual el principio que dice que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas y se excluyen en este sentido, es una *generalización* de los «hechos» indicados de que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, etc., se excluyen; los cuales lo son todo antes que proposiciones contradictorias. No se comprende bien cómo Mill pretende establecer la conexión de estos supuestos hechos de experiencia con la ley lógica. En vano se busca la explicación en las consideraciones paralelas que Mill inserta en su obra de polémica contra Hamilton. En este lugar cita Mill con aplauso la «ley absolutamente constante» que su correligionario Spencer ha dado por base al principio lógico: *that the appearance of any positive mode of consciousness cannot occur without excluding a correlative negative mode: and that the negative mode cannot occur without excluding the correlative positive mode*[3]. Pero ¿quién no ve que esta ley representa una pura tautología, puesto que la exclusión mutua entra en la *definición* de los términos correlativos: «fenómeno positivo y negativo»? Mas el principio de contradicción no es en modo alguno una tautología. En la *definición* de las proposiciones contradictorias no está el que se excluyan. Y si lo hacen, en virtud de dicho principio, no es cierto lo inverso; no todo par de proposiciones que se excluyen es un par de proposiciones contradictorias, prueba bastante de que nuestro principio no puede confundirse con aquella tautología. Ni tampoco Mill pretende que se le considere como una tautología, puesto que, según él, surge por inducción de la experiencia.

En todo caso, para aclarar el sentido empírico del principio, pueden servir mejor que estas referencias tan poco comprensibles a las incoexistencias de la experiencia externa, otras manifestaciones de Mill, principalmente aquellas que discuten la cuestión de si los tres principios lógicos funda-

[3] Mill, *An Examination,* cap. XXI, p. 491. Spencer, por inadvertencia, recurre al principio del tercero excluso, en lugar del principio de contradicción.

mentales deben ser considerados como *inherent necessities of thought,* como *an original part of our mental constitution,* como *laws of our thougts by the native structure of the mind,* o si sólo son leyes del pensamiento *because we perceive them to be universally true of observed phenomena* —lo que Mill no llega a decidir, por lo demás, positivamente. Leemos con referencia a estas leyes: *They may or may not be capable of alteration by experience, but the condition of our existence deny to us the experience which would be required to alter them. Any assertion, therefore, which conflicts with one of these laws— any proposition, for instance, which asserts a contradiction, though it were on a subject wholly removed from the sphere of our experience, is to us unbelievable. The belief in such a proposition is, in the present constitution of nature, impossible as a mental fact* [4].

De aquí inferimos que la inconsistencia que se expresa en el principio de contradicción, la imposibilidad de que sean verdaderas ambas proposiciones contradictorias, es interpretada por Mill como una incompatibilidad de estas proposiciones en nuestra *belief.* Con otras palabras: *la imposibilidad de que sean verdaderas ambas proposiciones* es sustituida por *la incompatibilidad real de los actos de juicio* correspondientes. Esto armoniza bien con la afirmación, hecha repetidamente por Mill, de que los actos de fe son los únicos objetos que se pueden llamar verdaderos o falsos, en sentido propio. *Dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir;* así habría que entender el principio.

§ 26. *La interpretación psicológica del principio, dada por Mill, no proporciona ninguna auténtica ley, sino una ley empírica completamente vaga y no contrastada científicamente*

Mas aquí surgen toda clase de dificultades. En primer término, la formulación del principio es seguramente incompleta. *¿En qué circunstancias* —habrá que preguntar— no pueden coexistir los dos actos de fe opuestos? En distintos individuos pueden coexistir muy bien, como todo el mundo sabe, juicios opuestos. Por tanto, deberemos decir más exactamente, exponiendo a la vez el sentido de la coexistencia real: en el mismo individuo, o mejor aún, en la misma conciencia, actos de fe contradictorios no pueden durar un momento, por pequeño que sea. Pero ¿es esto realmente una ley? ¿Podemos formularla realmente con ilimitada universalidad? ¿Dónde están las inducciones psicológicas que justifican su admisión? ¿No habrá habido y no habrá todavía hombres que en ocasiones —por ejemplo, enredados por sofismas— tengan por verdaderas al mismo tiempo cosas opuestas? ¿Se han hecho investigaciones científicas para averiguar si ello no sucede entre

[4] Mill, *An Examination,* p. 491. Cf. también p. 487: *It is the generalization of a mental act, which is of continual occurrence, and which cannot be dispensed with in reasoning.*

los dementes, y acaso tratándose incluso de francas contradicciones? ¿Qué pasa en los estados de la hipnosis, del delirio febril, etc.? ¿Es la ley válida también para los animales?

Para escapar a estas objeciones, acaso el empirista limite su «ley» mediante adecuadas adiciones; por ejemplo, diciendo que sólo pretende ser válida para los individuos de la especie *homo* y además normales y en estado de constitución mental normal. Pero basta plantear la capciosa cuestión de la definición exacta de los conceptos «individuo normal» y «constitución mental normal», para reconocer cuán complicado y cuán inexacto se ha tornado el contenido de la ley de que tratamos.

No es necesario proseguir estas consideraciones (aunque, por ejemplo, el factor temporal que aparece en la ley pediría algún detenimiento). Son más que suficientes para servir de base a este asombroso resultado: que nuestro familiar *principium contradictionis,* que siempre fue considerado como una ley evidente, absolutamente exacta y válida sin excepción, resulta ahora el modelo de una afirmación toscamente inexacta e incientífica, que sólo consigue elevarse al rango de una presunción plausible, después de muchas correcciones, que convierten su contenido aparentemente exacto en un contenido muy vago. Así sucede necesariamente, empero, si el empirismo tiene razón al interpretar la incompatibilidad, de que habla el principio, como incoexistencia real de actos de juicio contradictorios, o sea, el principio mismo como una ley empírico-psicológica. Y el empirismo profesado por Mill ni siquiera piensa en definir y demostrar científicamente aquella primera afirmación, toscamente inexacta, que brota de la interpretación psicológica; la toma tal como se presenta, tan inexacta como era de esperar, tratándose de «una de las más tempranas e inmediatas generalizaciones de la experiencia», esto es, de una grosera generalización de la experiencia precientífica. Justamente cuando se trata de los últimos fundamentos de toda ciencia, resulta que hay que contentarse con esta experiencia ingenua y su ciego mecanismo asociativo. Convicciones que sin ninguna intelección brotan de mecanismos psicológicos; que no tienen mejor justificación que prejuicios universales; que por virtud de su origen carecen de límites fijos y constantes; y que si se toman a la letra, por decirlo así, encierran falsedades, como puede demostrarse, ¿han de representar los últimos fundamentos justificativos de todo conocimiento científico en el sentido más riguroso de la expresión?

Pero no vamos a continuar por este camino. Lo que importa es remontarnos al error fundamental de la teoría adversa, preguntando si esa afirmación empírica sobre los actos de fe, como quiera que se formule, es realmente la ley de que hacemos uso en la lógica. Aquélla dice: en ciertas circunstancias subjetivas *X* (por desgracia no investigadas en detalle ni completamente determinables) no pueden coexistir en la misma conciencia dos actos de fe opuestos como el sí y el no. ¿Es esto realmente lo que los lógicos quieren decir, cuando dicen: «dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas»? Basta mirar a los casos, en que usamos esta ley regu-

lando las actividades del juicio, para reconocer que su sentido es muy distinto. En su formulación normativa dice evidentemente esto y nada más que esto: cualquiera que sea el par de actos de fe opuestos que se escojan —lo mismo si pertenecen al mismo individuo que si están repartidos entre distintos; lo mismo si coexisten en el mismo espacio de tiempo que si están separados por algún intervalo— es cierto con absoluto rigor y sin excepción, que los dos miembros del par en cuestión no son ambos justos, esto es, conformes a la verdad. Creo yo que no se podrá dudar de la validez de esta norma, ni siquiera por el lado empirista. En todo caso la lógica, cuando habla de las leyes del pensamiento, sólo trata de esta segunda ley, de la ley *lógica*, y no de aquella vaga «ley» de la psicología, totalmente distinta por su contenido y ni siquiera formulada hasta el presente.

APENDICE A LOS DOS ULTIMOS PARAGRAFOS

Sobre algunos errores fundamentales del empirismo

Dado el íntimo parentesco entre el empirismo y el psicologismo, parece justificada una pequeña digresión, destinada a descubrir los errores fundamentales del empirismo. El empirismo extremo, como teoría del conocimiento, no es menos absurdo que el escepticismo extremo. *Anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato;* y por ende anula *su propia posibilidad* como teoría científicamente fundada [5]. Concede que hay conocimientos mediatos, que resultan de la fundamentación, y no niega que haya principios de ésta. No sólo confiesa la posibilidad de una lógica, sino que la construye él mismo. Ahora bien, si toda fundamentación se basa en ciertos principios, a los cuales se ajusta su curso, y encuentra su última justificación recurriendo a esos principios, sería o un *círculo* o un *regreso* infinito decir que los principios mismos de la fundamentación necesitan fundamentación. Lo primero, si los principios justificativos de los principios de la fundamentación se identifican con estos mismos; lo segundo, si unos y otros son siempre distintos. Es evidente, pues, que no tiene sentido posible el exigir que se justifique por principios todo conocimiento mediato, si no somos capaces de conocer de un modo inmediato e intelectivo ciertos principios últimos, en los cuales se funda en último término toda fundamentación. Los principios justificativos de todas las fundamentaciones posibles deben poderse reducir deductivamente, según esto, a ciertos

[5] Según el concepto riguroso del escepticismo, que exponemos en el capítulo 7, el empirismo se caracteriza, por tanto, como una teoría escéptica. Muy certeramente le aplica Windelband la expresión kantiana de «intento desesperado»; es el intento desesperado *de fundar, mediante una teoría empírica, lo que constituye la base de toda teoría.* (*Präludien*, p. 261).

principios últimos e inmediatamente evidentes; de tal suerte, además, que los principios mismos de *esta* deducción se encuentren todos entre dichos principios últimos.

Pero el empirismo extremo, que no concede en el fondo plena confianza sino a los juicios empíricos particulares (confianza totalmente exenta de crítica, pues el empirismo no advierte las dificultades que envuelven en gran medida justamente estos juicios particulares), renuncia *eo ipso* a la posibilidad de justificar racionalmente el conocimiento mediato. En lugar de reconocer que los últimos principios de que depende la justificación del conocimiento mediato son intelecciones inmediatas y por tanto verdades dadas, cree conseguir más derivándolos de la experiencia y la inducción, o sea, justificándolos de un modo mediato. Si preguntamos por los principios de *esta* derivación y por lo que *la* justifica, el empirismo, como le está vedado recurrir a principios generales inmediatamente inteligibles, responde recurriendo a la experiencia cotidiana, ingenua y exenta de crítica. Y cree dar a ésta una mayor dignidad, explicándola psicológicamente al modo de Hume. No advierte que, si no hay una justificación intelectiva de las verdades mediatas, o sea, una justificación por principios generales inmediatamente evidentes, según los cuales las respectivas demostraciones sigan su curso, la teoría psicológica toda del empirismo, la doctrina toda de éste, fundada en el conocimiento mediato, carecerá de toda justificación racional, y será una suposición arbitraria, no mejor que cualquier prejuicio.

Es singular que el empirismo otorgue más confianza a una teoría, gravada con tales contrasentidos, que a las trivialidades fundamentales de la lógica y la aritmética. Como genuino psicologismo, revela en todas partes la propensión a confundir el origen empírico y psicológico de ciertos juicios universales (en gracia a esta su presunta «naturalidad») con la justificación de los mismos.

Adviértase que el resultado no es mejor para el empirismo moderado de Hume, que trata de salvar, como justificada *a priori*, la esfera de la lógica y la matemática (pese al psicologismo que también las confunde) y sólo entrega al empirismo las ciencias de hechos. También esta posición epistemológica se revela insostenible, e incluso absurda, como pone de manifiesto una objeción análoga a la que hemos hecho al empirismo extremo. Los juicios mediatos sobre hechos —así podemos expresar brevemente el sentido de la teoría de Hume— no admiten, con toda universalidad, *ninguna justificación racional*, sino *sólo una explicación psicológica*. Basta plantear la cuestión de cuál sea la justificación racional de los juicios psicológicos (sobre el hábito, la asociación de las ideas, etc.) en que se apoya esta misma teoría y de los argumentos de hecho que ella misma emplea, para reconocer la evidente pugna entre el sentido de la proposición que la teoría quiere demostrar y el sentido de las derivaciones que pretende emplear para ello. Las premisas psicológicas de la teoría son ellas mismas juicios mediatos sobre hechos; carecen, pues, de toda justificación racional, según la tesis que se trata de probar. Con otras palabras: la exactitud de la teoría

supone la irracionalidad de sus premisas y la exactitud de las premisas la irracionalidad de la teoría o de la tesis. (También la teoría de Hume es, según esto, *escéptica* en el sentido riguroso que se definirá en el capítulo 7.)

§ 27. *Objeciones análogas contra las restantes interpretaciones psicológicas del principio lógico. Equívocos como fuentes de error*

Es fácil ver que objeciones como las que hemos formulado en los últimos parágrafos alcanzan necesariamente toda falsa interpretación psicológica de las llamadas leyes del pensamiento y leyes dependientes de éstas. No serviría de nada apelar a la «confianza de la razón en sí misma», o a la evidencia que acompaña a dichas leyes en el pensamiento lógico, para escapar a nuestra requisitoria, que pide la definición y la fundamentación de las interpretaciones psicologistas. La inteligibilidad de las leyes *lógicas* se mantiene firme. Pero si se entiende su contenido ideal como psicológico, se altera totalmente su sentido originario, al cual está vinculada la inteligibilidad. Unas leyes exactas se han convertido, como vimos, en vagas universalidades empíricas, que pueden tener cierta validez, respetando debidamente su esfera de indeterminación, pero que están muy lejos de toda evidencia. Siguiendo el impulso natural de su pensamiento, pero sin tener clara conciencia de él, los psicologistas empiezan por entender todas estas leyes en el sentido objetivo, *antes* de iniciar su arte de interpretación filosófica. Pero luego incurren en el error de extender la evidencia —que se refería exclusivamente al sentido propio de las leyes, garantizándoles la validez absoluta de las mismas— a las interpretaciones esencialmente distintas que creen deber dar a las fórmulas de dichas leyes, al reflexionar posteriormente sobre ellas. Si hay caso en que esté justificado hablar de la intelección con que nos apoderamos de la verdad misma, es ciertamente al formular el principio que dice que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas; y viceversa: si hay algún punto en que debamos negar que dicha intelección esté justificada, es sin duda en la interpretación psicologista del mismo principio (o de sus equivalentes), por ejemplo, que «la afirmación y la negación se excluyen en el pensamiento», que «en *una* conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios» [6], que es para nosotros imposible creer en una contradicción explícita [7], que nadie puede admitir que algo sea y no sea a la vez; y otras semejantes.

[6] Fórmulas de Heymans (*Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, I, § 19 y s.). Análoga a la segunda es la de Sigwart, *Logik*, I, p. 419: «es imposible afirmar y negar conscientemente a la vez la misma proposición».

[7] Cf. el final de la cita de la obra de Mill contra Hamilton, *supra*, pp. 88 y s. (texto). Igualmente se lee *op. cit.*, p. 484, *infra: two assertions, one of which denies what the other affirms, cannot be thought together,* en que el *thought* es interpretado inmediatamente como *believed.*

Detengámonos a considerar estas variadas fórmulas, para disipar toda oscuridad. Examinándolas de cerca, notamos en seguida el influjo desorientador de ciertos *equívocos,* a consecuencia de los cuales se han confundido la verdadera ley, o cualesquiera variantes normativas equivalentes a ella, con afirmaciones psicológicas. Así en la primera fórmula: «la afirmación y la negación se excluyen en el *pensamiento*». El término de pensamiento, que en sentido amplio comprende todas las actividades intelectuales, sirve en el lenguaje de muchos lógicos para indicar con predilección el pensamiento racional o «lógico», esto es, para indicar el correcto juzgar. Ahora bien, es evidente que el sí y el no se excluyen en el juzgar correcto; pero con esto se ha enunciado una proposición equivalente a la ley lógica, no una proposición psicológica. La proposición enunciada afirma que no será correcto un acto de juzgar en que se afirmase y se negase a la vez la misma situación objetiva; pero no dice absolutamente nada sobre si los actos de juicio contradictorios pueden coexistir o no *realiter,* ya sea en *una* conciencia o en varias [8].

De este modo queda eliminada a la vez la segunda fórmula (que en *una* conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios), a menos que se interprete la «conciencia» como «conciencia en general», como conciencia *normal* supratemporal. Pero, naturalmente, un principio lógico primitivo no puede presuponer el concepto de lo normal, que sería inconcebible sin remontarse a este principio. Por lo demás es claro que la proposición así entendida, si nos abstenemos de toda hipóstasis metafísica, representa una transcripción equivalente del principio lógico y no tiene ninguna relación con la psicología.

Un equívoco análogo al que entra en juego en la primera fórmula entra también en la tercera y en la cuarta. Nadie *puede* creer en una contradicción, nadie *puede* admitir que lo mismo sea y no sea... nadie que sea racional, debemos naturalmente añadir. Esta imposibilidad existe para todo el que quiera juzgar rectamente; pero no para nadie más. No expresa, pues, una necesidad psicológica, sino la intelección de que las proposiciones opuestas no son verdaderas a la vez, o de que las correspondientes situaciones objetivas no pueden coexistir, y de que, por tanto, quien pretenda juzgar rectamente, esto es, hacer valer lo verdadero como verdadero y lo falso como falso, ha de juzgar como prescribe esta ley. En el efectivo juzgar puede ocurrir cosa distinta; no hay ninguna ley psicológica que fuerce al que juzga a someterse al yugo de las leyes lógicas. Nos encontramos de nuevo con una variante equivalente de la ley lógica, a la que nada es más ajeno que la idea de expresar una ley psicológica de los fenómenos del juicio. Pero esta idea es justamente la que constituye el contenido esencial de la interpretación psicológica. Esta interpretación resulta de concebir el no poder como incoexistencia de los actos de juicio, en lugar de conce-

[8] También Höfler y Meinong incurren en el error de subrogar al principio lógico la idea de la incoexistencia (*Logik*, 1890, p. 133).

birlo como incompatibilidad de las proposiciones correspondientes, esto es, como su no ser verdaderas a la vez, según una ley.

La proposición: ningún individuo «racional», ni siquiera «consciente», *puede* creer en una contradicción, admite otra interpretación. Llamamos racional a aquel individuo en quien suponemos la disposición habitual para juzgar rectamente «en su círculo», «dada una constitución mental normal». Y es para nosotros «consciente» —en el sentido de que se trata aquí— quien posee la capacidad habitual de no errar, por lo menos en lo «comprensible de suyo», en lo que «es palmario», supuesta una constitución mental normal. Naturalmente incluimos la evitación de las contradicciones explícitas en esta esfera de lo comprensible de suyo, esfera por lo demás muy vaga. Y realizada esta subsunción, la proposición: «ningún ser consciente, ni menos racional, puede tener por verdaderas las contradicciones», no es más que una trivial transposición de lo universal al caso particular. Naturalmente, no *llamaríamos* consciente a nadie que se condujese de otra manera. Tampoco cabe hablar, por tanto, de una ley psicológica.

Pero no hemos terminado con las interpretaciones posibles. Una perniciosa ambigüedad de la palabra *imposibilidad* —que puede significar no solamente la *incompatibilidad objetiva según ley,* sino también una *impotencia subjetiva* de llevar a cabo la unión— contribuye no poco a favorecer las tendencias psicologistas. No *podemos creer* —decimos— en la coexistencia de contradicciones; por más esfuerzos que hagamos, el intento fracasa contra la invencible resistencia sentida. Y este no poder creer —podría argumentarse— es una vivencia evidente; tengo la intelección de que creer en algo contradictorio es una imposibilidad para nosotros, y por tanto para todo ser que debamos pensar análogo a nosotros; tenemos, pues, una intelección evidente de una ley psicológica, que es la enunciada precisamente en el principio de contradicción.

Refiriéndonos tan sólo al nuevo error de la argumentación, respondemos lo siguiente: Con arreglo a la experiencia, cuando nos hemos decidido a pronunciar un juicio, fracasa todo intento de renunciar a la convicción, que acabamos de adquirir, para admitir la situación objetiva opuesta; a menos que surjan nuevos motivos lógicos, dudas posteriores, convicciones más antiguas incompatibles con la actual y aun a veces sólo un oscuro «sentimiento» de la existencia de masas de pensamiento hostiles. El intento vano, la resistencia sentida, etc., son vivencias individuales, limitadas a una persona y a cierto tiempo, ligadas a ciertas circunstancias no definibles exactamente. ¿Cómo podrían, pues, fundar la evidencia de una ley general, que trasciende de la persona y del tiempo? No confundamos la evidencia asertórica de la existencia de la vivencia particular, con la evidencia apodíctica de la validez de una ley general. ¿Puede la evidencia de la existencia de ese sentimiento, interpretado como incapacidad, garantizarnos la intelección de que lo que no logramos efectivamente en este momento nos está rehusado para siempre por una ley? Adviértase la indeterminación de las circunstancias que entran esencialmente en juego. De hecho erramos en este res-

pecto con bastante frecuencia, aunque, convencidos firmemente de la existencia de una situación objetiva *A*, nos propasamos con facilidad a afirmar que «es impensable que alguien juzgue *no-A*». En el mismo sentido podemos decir también: es impensable que alguien no admita el principio de contradicción, del cual estamos convencidos con la mayor firmeza; y asimismo: nadie consigue tener por verdaderas a la vez dos proposiciones contradictorias. Puede ser que en favor de esto hable un juicio de experiencia, que haya nacido de una múltiple comprobación en ejemplos y eventualmente sea muy vivo; pero no poseemos la evidencia de que suceda así universal y necesariamente.

Podemos describir así *la verdadera situación*. Tenemos la evidencia apodíctica, esto es, la intelección en el sentido riguroso de la palabra, de que no son verdaderas a la vez las *proposiciones* contradictorias, o de que no existen a la vez las situaciones objetivas opuestas. La ley de esta incompatibilidad es el auténtico principio de contradicción. La evidencia apodíctica se extiende luego a una utilización psicológica; tenemos también la intelección de que dos *juicios* de contenido contradictorio no pueden coexistir, de tal suerte que ambos aprehendan en el juicio lo que está dado realmente en intuiciones de fundamentación. En general tenemos la intelección de que los juicios de contenido contradictorio, no sólo los asertórica, sino también los apodícticamente evidentes, no pueden coexistir ni en una conciencia, ni repartidos en distintas conciencias. Con todo lo cual sólo se ha dicho que nadie puede *encontrar* coexistiendo de hecho en el círculo de su intuición y de su intelección situaciones objetivas que *sean* objetivamente incompatibles por contradictorias —lo que no excluye en modo alguno que sean *tenidas* por coexistentes. En cambio nos *falta* la evidencia apodíctica con respecto a los juicios contradictorios en general; sólo poseemos dentro de ciertas clases de casos, prácticamente conocidas y suficientemente definidas, para los fines prácticos, un saber empírico de que los actos de juicio contradictorios se excluyen efectivamente en estos casos.

§ 28. *La supuesta dualidad del principio de contradicción, según la cual éste debería considerarse a la vez como una ley natural del pensamiento y como una ley normal de su regulación lógica.*

En nuestro tiempo, interesado por la psicología, pocos lógicos han sabido mantenerse totalmente libres de falsas interpretaciones psicológicas de los principios lógicos; ni siquiera aquellos que han tomado partido contra la fundamentación psicológica de la lógica, o que rechazarían con vehemencia por otros motivos el reproche del psicologismo. Si se considera que lo que no es psicológico no es asequible a una explicación psicológica, y que por ende el intento mejor intencionado de arrojar luz, mediante investigaciones psicológicas, sobre la esencia de las «leyes del pensamiento» supone la interpretación psicológica de éstas, habrá que contar como contaminados

de psicologismo a todos los lógicos alemanes de la dirección iniciada por Sigwart, aunque se hayan abstenido de formular o caracterizar estas leyes como psicológicas y de un modo u otro las hayan opuesto a las demás leyes de la psicología. Si las desviaciones del pensamiento no se encuentran expresas en las fórmulas elegidas para las leyes, tanto más seguro es hallarlas en las explicaciones que las acompañan o en el nexo de la exposición desarrollada.

Singularmente notables nos parecen los ensayos hechos para dar al principio de contradicción una *doble posición,* por la cual constituiría *como ley natural* una potencia determinante de nuestro juzgar efectivo y *como ley normal* el fundamento de todas las reglas lógicas. Defiende de un modo singularmente persuasivo esta concepción F. A. Lange en sus *Logische Studien,* obra escrita con mucho talento y que por lo demás pretende contribuir, no al fomento de una lógica psicologista, en el sentido de Mill, sino «a la nueva fundamentación de la lógica formal». Pero cuando se examina de cerca esta nueva fundamentación, y se lee que las verdades de la lógica, como las de la matemática, se derivan de la intuición del espacio[9]; que las sencillas bases de estas ciencias, «puesto que garantizan la rigurosa rectitud de todo conocimiento», «son las bases de nuestra *organización* intelectual»; y que por tanto «la regularidad que admiramos en ellas *procede de nosotros mismos*..., del fondo inconsciente de nosotros mismos»[10], no se puede por menos de apellidar la posición de Lange psicologismo, sólo que de otro género, un psicologismo bajo el cual también entran el idealismo formal de Kant —en el sentido de la interpretación predominante del mismo— y las demás especies de la teoría de las facultades del conocimiento o de las «fuentes del conocimiento» innatas[11].

Las consideraciones de Lange pertinentes a este respecto dicen así: «El principio de contradicción es el punto en que se tocan las *leyes naturales* del pensamiento con las *leyes normales.* Las condiciones psicológicas de la formación de nuestras representaciones, cuya inalterable actividad produce en eterna y desbordante abundancia tanto la verdad como el error, cuando se trata del pensamiento natural no dirigido por ninguna regla, se encuentran completadas, limitadas y dirigidas en su acción hacia un fin determinado, por el hecho de que no podemos unir cosas opuestas en nuestro pensamiento, tan pronto como se confrontan, por decirlo así. El espíritu

[9] F. A. Lange, *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und Erkenntnistheorie,* 1877, p. 130.

[10] *Op. cit.,* p. 148.

[11] Sabido es que la teoría del conocimiento de Kant tiene partes que tienden a superar y superan de hecho este psicologismo de las facultades del alma, como fuentes del conocimiento. Para nosotros es bastante que tenga otras partes muy relevantes que llegan al psicologismo, lo que no excluye naturalmente una viva polémica contra otras formas de fundamentación psicologista del conocimiento. Por lo demás, no solo Lange pertenece a la esfera de la teoría del conocimiento psicologista, sino también una buena parte de los filósofos neokantianos, aunque ellos no quieran. La psicología trascendental es *también* psicología.

humano acoge en su seno las mayores contradicciones, mientras puede albergar los términos opuestos en distintos círculos de ideas y mantenerlos separados; pero cuando una misma afirmación se refiere a la vez que su contraria al mismo objeto, desaparece esta capacidad de unión, surge una completa inseguridad o una de las dos afirmaciones se ve forzada a ceder ante la otra. Psicológicamente, este exterminio de las contradictorias puede ser pasajero, puesto que es pasajera la confrontación inmediata de las mismas. Lo que está hondamente arraigado en distintos terrenos del pensamiento no puede ser destruido tan sencillamente, mostrando mediante meras consecuencias que es contradictorio. En el punto en que se confrontan inmediatamente las consecuencias de una y otra proposición, no falla el efecto; pero no siempre repercute éste a través de toda la serie de las consecuencias, hasta llegar a la sede de las contradicciones primitivas. Las dudas sobre la validez de la serie de los raciocinios y sobre la identidad del objeto de las inferencias protegen frecuentemente el error; pero aun cuando éste sea destruido por el momento, surge nuevamente del círculo habitual de las combinaciones de representaciones, y se afirma si no se le hace desaparecer finalmente con repetidos golpes.

Pese a esta pertinacia del error, la ley psicológica de la incompatibilidad de las contradicciones inmediatas en el pensamiento no puede por menos de ejercer con el tiempo una gran influencia. Es la afilada segur con que son exterminadas paulatinamente, en el curso de la experiencia, las combinaciones de representaciones insostenibles, mientras perviven las otras más consistentes. Es el principio exterminador en el progreso natural del pensamiento humano, el cual consiste, de un modo comparable al progreso de los organismos, en engendrar combinaciones siempre nuevas de representaciones, la gran masa de las cuales es exterminada de nuevo mientras las mejores sobreviven y siguen actuando.

Esta ley *psicológica* de la contradicción... es un producto inmediato de nuestra organización y actúa antes de toda experiencia, como condición de toda experiencia. Su influencia es objetiva y no necesita llegar a la conciencia para actuar.

Mas si queremos considerar esta ley como base de la lógica y reconocerla como *ley normal* de todo pensar —del mismo modo que, como *ley natural,* actúa independientemente de que la reconozcamos o no como tal ley—, necesitamos para convencernos (en esto como en todos los demás axiomas) de la «intuición típica» [12].

«¿Qué es aquí lo esencial para la lógica, si dejamos a un lado todas las adiciones psicológicas? Sólo el hecho del continuo exterminio de lo contradictorio. En el terreno de la concepción esquemática, es un mero pleonasmo decir que no *puede* existir la contradicción, como si tras el fundamento de toda necesidad se ocultase todavía otra necesidad. El hecho es que la contradicción *no existe;* que todo juicio que rebasa el límite del

[12] *Op. cit.*, pp. 27 y s.

concepto es exterminado en seguida por un juicio opuesto y mejor fundado. Este efectivo exterminio es para la lógica el último fundamento de todas las reglas. Desde el punto de vista psicológico puede llamársele también necesario, considerándolo como un caso particular de una ley más general de la naturaleza; pero nada puede hacer en este punto la lógica, que toma de aquí su origen, con su ley básica de la contradicción» [13].

Estas doctrinas de F. A. Lange han ejercido visibles influencias, en particular sobre Kroman [14] y Heymans [15]. Debemos a este último un ensayo sistemático que desarrolla la teoría del conocimiento sobre una base psicológica con la mayor consecuencia posible. Como experimento mental aproximadamente puro, sea bien venido este ensayo; pronto encontraremos ocasión de tomarlo en cuenta. Ideas semejantes encontramos expuestas por Liebmann; y para sorpresa nuestra, en medio de consideraciones que atribuyen a la necesidad lógica, con completa exactitud, una validez absoluta para todo ser pensante y racional, lo mismo si «el resto de su constitución concuerda con la nuestra que si no concuerda» [16].

Lo que hemos de objetar a estas teorías es claro, después de lo dicho anteriormente. No negamos los hechos psicológicos tan vivamente expuestos en la obra de Lange; pero echamos de menos todo cuanto podría justificar el hablar aquí de una *ley natural*. Si se comparan con los hechos las distintas fórmulas incidentales de la supuesta ley, resultan éstas una expresión muy imperfecta de aquéllos. Si Lange hubiese hecho el ensayo de describir y definir con exactitud nuestras experiencias familiares, hubiese visto que no pueden considerarse en modo alguno como casos particulares de una ley, en el sentido exacto de que se trata cuando se habla de principios lógicos. Lo que se nos ofrece como «ley natural de la contradicción» se reduce de hecho a una grosera universalidad empírica, sometida como tal a una esfera de imprecisión que no puede fijarse de modo exacto. Además, sólo se refiere a los individuos psíquicos *normales;* pues la experiencia cotidiana del individuo normal, que es la que viene a cuento, no puede decir nada sobre la conducta de los individuos psíquicamente anormales. En suma, echamos de menos la rigurosa actitud científica, que es absolutamente debida siempre que se utilizan con fines científicos juicios de la experiencia precientífica. Rechazamos del modo más resuelto la confusión de esa vaga universalidad empírica con la ley absolutamente exacta y puramente conceptual, que tiene su único puesto en la lógica; consideramos como un contrasentido el identificar la una con la otra, o derivar la una de la otra, o amalgamar ambas en la supuesta doble ley de la contradicción. Unicamente por no atender al sentido escueto de la ley lógica ha podido

[13] *Op. cit.*, p. 49.
[14] K. Kroman, *Unsere Naturerkenntnis*. Traducción de Fischer-Benzon. Copenhague, 1883.
[15] G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 2 tomos, Leipzig, 1890-1894.
[16] O. Liebmann, *Gedanken und Tatsachen*, I (1882), pp. 25-27.

olvidarse que ésta no tiene la menor relación directa ni indirecta con la efectiva anulación de lo contradictorio en el pensamiento. Esta efectiva anulación sólo concierne, evidentemente, a los juicios vividos por un mismo individuo en un mismo momento y acto; no concierne a la afirmación y la negación repartidas entre distintos individuos o entre distintos tiempos y actos. Semejantes distinciones son esenciales para los hechos de que aquí se trata; la ley lógica, en cambio, no es afectada por ellas. Esta ley no habla de la lucha entre los juicios contradictorios, actos temporales, reales, de naturaleza determinada, sino de la incompatibilidad que existe por ley entre esas unidades intemporales, ideales, que llamamos proposiciones contradictorias. La verdad que dice que una pareja de tales proposiciones no son ambas verdaderas, no contiene ni siquiera la sombra de una afirmación empírica sobre ninguna conciencia y sus actos de juicio. Creo yo que basta haber aclarado esto seriamente una vez para ver con evidencia la inexactitud de la concepción criticada.

§ 29. *Continuación. La teoría de Sigwart*

Partidarios de la teoría del doble carácter de los principios lógicos fueron ya antes de Lange eminentes pensadores. Atendiendo a una observación incidental, lo fue el mismo Bergmann, que por lo demás revela poca inclinación a hacer concesiones al psicologismo [17]. Pero sobre todo Sigwart, cuya extensa influencia sobre la lógica moderna justifica el examen detallado de sus manifestaciones en este punto.

«El principio de contradicción —dice este distinguido lógico— se ofrece como ley normal con el mismo sentido que como ley natural y expresa simplemente la significación de la negación. Pero mientras, como ley natural, sólo dice que es imposible decir con conciencia en el mismo momento que *A* es *b* y que *A* no es *b*, como ley normal se aplica al círculo total de los conceptos constantes sobre los cuales se extiende la unidad de la conciencia en general. En este supuesto funda el *principium contradictionis*, como se le llama habitualmente; el cual no constituye un principio paralelo al de identidad (en el sentido de la fórmula *A es A*), sino que supone cumplido éste, es decir, la absoluta constancia de los conceptos» [18].

Igualmente se lee en un pasaje paralelo sobre el principio de identidad (interpretado como principio de la congruencia): «La diferencia entre el principio de identidad, considerado como ley natural y como ley normal, no reside en su propia naturaleza, sino en los supuestos a que se aplica. En el primer caso se aplica a lo presente en un momento dado a la conciencia; en el segundo, al estado de una presencia universal e inmutable del contenido total y ordenado de las representaciones, para *una* conciencia, estado ideal que empíricamente no puede realizarse nunca por completo» [19].

[17] Bergmann, *Reine Logik*, p. 20 (conclusión del § 2).
[18] Sigwart, *Logik*, I p. 385 (§ 45, 5).
[19] *Op. cit.*, p. 383 (§ 45, 2).

Ahora pasemos a nuestras objeciones. ¿Cómo puede tener el carácter de una ley natural un principio que (como principio de contradicción) «determina la significación de la negación»? Naturalmente, Sigwart no quiere decir que el principio indique el sentido de la palabra negación, al modo de una definición nominal. Sigwart sólo puede querer decir que el principio se funda en el sentido de la negación, que expone lo que implica la significación del concepto de negación; con otras palabras, que negar el principio sería despojar de toda significación a la palabra negación. Pero esto no puede constituir nunca el contenido mental de una ley natural, y menos de aquella que Sigwart formula a continuación con estas palabras: es imposible decir con conciencia en un mismo momento que *A* es *b* y que *A* no es *b*. Los principios que se fundan en conceptos (y que no se limitan a trasponer a los hechos lo que se funda en los conceptos) no pueden decir nada sobre lo que podemos o no podemos hacer con conciencia en un mismo momento. Como Sigwart enseña en otros pasajes, son supratemporales; no pueden tener, pues, por contenido esencial, nada que concierna a lo temporal, o sea, a hechos. Todo lo que sea introducir hechos en principios de esta naturaleza destruye inevitablemente su sentido propio. Según esto, es claro que aquella ley natural, que habla de lo temporal, y la ley normal (el auténtico principio de contradicción), que habla de lo intemporal, son completamente heterogéneas, y que por ende no puede tratarse de *una ley* que se presente *con el mismo sentido en distintas funciones o esferas de aplicación*. Por lo demás, si la opinión contraria fuese justa, debería ser posible enunciar una fórmula que abrazase igualmente aquella ley sobre hechos y esta ley sobre objetos ideales. Quien defiende la existencia de una sola ley debe disponer de una fórmula precisa y única. Pero es vano, como se comprende, preguntar por esta fórmula única.

Por otra parte tengo la siguiente duda: ¿Debe la ley normal suponer cumplida la absoluta constancia de los conceptos? Entonces la ley sólo sería *válida* en el *supuesto* de que las expresiones se usasen en todo momento con idéntica significación; y donde este supuesto no se realizase, perdería su validez. Esta no puede ser la convicción seria del distinguido lógico. Naturalmente, la aplicación *empírica* de la ley supone que los conceptos, o las proposiciones que funcionan como significaciones de nuestras expresiones, sean realmente los mismos, así como la extensión ideal de la ley abarca todos los pares posibles de proposiciones de cualidad opuesta, pero de materia *idéntica*. Mas, naturalmente, esto no es un supuesto de la *validez*, como si ésta fuese hipotética, sino el supuesto de la posible *aplicación* a los casos particulares dados. Así como el supuesto para la aplicación de una ley aritmética es que en el caso dado nos encontremos con números, y con números del mismo carácter que el que la ley indica expresamente, así también es supuesto de la ley lógica que nos encontremos con proposiciones, y, según pide expresamente, con proposiciones de idéntica materia.

Tampoco encuentro muy útil la referencia a la conciencia en general,

descrita por Sigwart [20]. En una conciencia semejante estarían usados todos los conceptos (con más exactitud, todas las expresiones) con una significación absolutamente idéntica; no habría significaciones fluctuantes, equívocos ni *quaterniones*. Pero las leyes lógicas no tienen en sí ninguna relación esencial con este ideal, que nos formamos más bien inspirándonos en ellas. El continuo recurrir a la conciencia ideal suscita el desagradable sentimiento de que las leyes lógicas sólo son en rigor válidas para casos ideales ficticios y no para los casos empíricos reales. Hemos dilucidado hace un momento en qué sentido las proposiciones lógicas puras «suponen» conceptos idénticos. Cuando fluctúan las representaciones conceptuales, esto es, cuando cambia el contenido conceptual de la representación, al repetirse la misma expresión, ya no tenemos en sentido lógico el mismo concepto, sino un segundo concepto; y del mismo modo tenemos un concepto nuevo a cada nuevo cambio. Pero cada uno de ellos por sí es una unidad supraempírica y cae bajo las verdades lógicas, relativas a su forma peculiar. Así como el flujo de los colores empíricos y la imperfección de la identificación cualitativa no afecta a las diferencias de los colores, como *especies* cualitativas; así como la especie una es un objeto ideal idéntico frente a la multitud de los posibles casos individuales (que no son colores, sino casos de un color); así sucede también con las significaciones idénticas o los conceptos idénticos, en relación con las representaciones conceptuales, cuyos «contenidos» son. La facultad de aprehender ideativamente lo general en lo individual, de aprehender intuitivamente el concepto en la representación empírica y de asegurarnos de la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, es el supuesto de la posibilidad del conocimiento. Y así como aprehendemos intuitivamente una unidad conceptual en el acto de la ideación —como la especie una, cuya unidad frente a la multitud de los casos individuales reales, o representados como reales, podemos defender *con intelección*—, del mismo modo podemos obtener la evidencia de las leyes lógicas que se refieren a las distintas formas de estos conceptos. Los «conceptos», en este sentido de unidades ideales, abrazan también las proposiciones de que habla el *principium contradictionis*, y en general las significaciones de los símbolos que se utilizan en las fórmulas que expresan los principios lógicos. Dondequiera que realizamos actos de representación conceptual tenemos también conceptos; las representaciones tienen sus «contenidos», sus significaciones ideales, de que podemos apoderarnos abstractivamente, en la abstracción ideatoria; y con esto se nos da también la posibilidad general de la *aplicación* de las leyes lógicas. Pero la *validez* de estas leyes es absolutamente ilimitada; no depende de que nosotros ni otros podamos realizar, efectivamente, representaciones conceptuales y sostenerlas o repetirlas con la conciencia de una intención idéntica.

[20] Cf. también *op. cit.*, p. 419 (§ 48, 4).

CAPITULO 6

La silogística según interpretación psicologista

FORMULAS SILOGISTICAS Y FORMULAS QUIMICAS

§ 30. *Intentos de interpretación psicologista de los principios silogísticos*

En las consideraciones del último capítulo hemos tomado por base con preferencia el principio de contradicción; porque la tendencia a la interpretación psicologista es justamente muy grande tratándose de este principio, como de todos los principios en general. Las razones que impulsan a esta interpretación tienen, en efecto, una gran apariencia de patentes y convincentes. Por otra parte, raramente se llega a aplicar en especial la doctrina empirista a las *leyes silogísticas;* porque son reductibles a los principios, se cree innecesario todo nuevo esfuerzo referente a ellas. Puesto que los axiomas son leyes psicológicas y puesto que las leyes silogísticas son puras consecuencias deductivas de los axiomas, también las leyes silogísticas serán —se dice— necesariamente psicológicas. Debiera caerse en la cuenta de que todo paralogismo suministra necesariamente una instancia decisiva contra esta creencia, y que por ende más bien cabría sacar de esta deducción un argumento contra la posibilidad de toda interpretación psicológica de los axiomas. Debiera pensarse, además, que el cuidado necesario para fijar conceptual y verbalmente el supuesto contenido psicológico de los axiomas, convencería necesariamente a los empiristas de que con su interpretación no logran aportar nada a la demostración de las fórmulas silogísticas, y de que dondequiera tiene lugar esta demostración los puntos de partida, como los puntos de llegada, tienen siempre el carácter de leyes, *totc coelo* distintas de las que se llaman leyes en psicología. Pero hasta las más claras objeciones fracasan contra la convicción de la teoría psicologista. G. Heymans, que ha desarrollado por extenso recientemente esta teoría, no ve la menor dificultad en la existencia de los paralogismos, hasta el punto de que llega a

considerar como una confirmación de la concepción psicologista la posibilidad de delatar un paralogismo; pues esta delación no consiste en enmendar al que no piensa con arreglo al principio de contradicción, sino en mostrar la contradicción cometida inadvertidamente en el paralogismo. Cabría preguntar aquí si las contradicciones inadvertidas no son también contradicciones, y si el principio lógico sólo enuncia la imposibilidad de las contradicciones advertidas, admitiendo que, tratándose de las inadvertidas, ambas contradictorias sean verdaderas. Basta recordar la diferencia entre la incompatibilidad psicológica y la lógica, para ver claramente una vez más que nos movemos en la turbia esfera de los equívocos ya expuestos.

De poco serviría argüir que se habla de modo impropio cuando se habla de las contradicciones «inadvertidas» contenidas por el paralogismo; y que sólo en el curso de la refutación surge la contradicción como algo nuevo, como una consecuencia del raciocinio erróneo; y que esta consecuencia trae consigo la nueva consecuencia (todo psicológicamente entendido) de que nos veamos obligados a rechazar como erróneo este raciocinio. Unos procesos de pensamiento tienen este resultado, otros tienen otro. No hay ninguna ley psicológica que vincule la refutación al paralogismo. Son incontables los casos en que el paralogismo se comete sin ser seguido de ella y se afirma en nuestra convicción. ¿Cómo, pues, un proceso que sólo se enlaza al paralogismo en ciertas circunstancias psíquicas, adquiere derecho a endosarle una contradicción y a negarle no sólo la «validez» en estas circunstancias, sino la validez objetiva, absoluta? Exactamente lo mismo sucede, como es natural, con las formas silogísticas «correctas» tocante a su justificación por medio de los axiomas lógicos. ¿Cómo el proceso mental de fundamentación, que sólo tiene lugar en ciertas circunstancias psíquicas, pretende caracterizar la respectiva forma silogística como *absolutamente* válida? La teoría psicologista no tiene respuesta admisible a semejantes preguntas. Aquí, como en todo, le es imposible explicar la validez objetiva que pretenden tener las verdades lógicas y por ende su función como normas absolutas del recto y del falso juzgar. Con gran frecuencia se ha hecho esta objeción; con gran frecuencia se ha señalado que la identificación de las leyes lógicas con las leyes psicológicas borraría toda diferencia entre el pensamiento justo y el pensamiento erróneo; pues las formas erróneas del juicio no son menos el resultado de las leyes psicológicas que las justas. ¿O deberíamos designar los resultados de ciertas leyes como justos, los de otras como erróneos, fundándonos en una convención arbitraria? ¿Qué responde el empirista a estas objeciones? «El pensamiento, que se dirige hacia la verdad, tiende ciertamente a engendrar combinaciones de ideas no contradictorias; pero el *valor* de estas combinaciones radica justamente en la circunstancia de que de hecho sólo puede afirmarse lo que no es contradictorio, o sea, de que el principio de contradicción es una ley natural del pensamiento.»[1] Singular tendencia, se dirá, ésta que se atribuye aquí al

[1] Heymans, *op. cit.*, I, p. 70. Igualmente decía también F. A. Lange (cf. el último párrafo de la larga cita de los *Log. Studien, supra*, p. 98 y s.) que el *efectivo* exter-

pensamiento; la tendencia a las combinaciones de ideas no contradictorias, siendo así que no hay ni puede haber más que combinaciones no contradictorias, al menos si existe realmente la «ley natural» de que se habla. O es argumento mejor el decir: «No tenemos más que un fundamento para juzgar 'incorrecta' la unión de dos juicios contradictorios; y es éste: que sentimos instintiva e inmediatamente la imposibilidad de afirmar a un mismo tiempo ambos juicios. Trátese de probar, prescindiendo de estos hechos, que sólo *es lícito* afirmar lo que no es contradictorio; para poder llevar a cabo la prueba, será necesario siempre suponer lo que se va a aprobar.» *(Op cit.,* p. 69.) Es visible aquí la influencia de los equívocos analizados anteriormente. Se identifica la evidencia de la ley lógica, que dice que las proposiciones contradictorias no son verdaderas a la vez, con la «sensación» instintiva y presuntamente inmediata de la incapacidad psicológica para llevar a cabo simultáneamente actos de juicio contradictorios. Se confunden en una sola cosa la evidencia y la convicción ciega, la universalidad exacta y la empírica, la incompatibilidad lógica de las situaciones objetivas y la incompatibilidad psicológica de los actos de fe, en suma: el no poder ser verdadero a la vez y el no poder creer a la vez.

§ 31. *Fórmulas silogísticas y fórmulas químicas*

Heymans intenta hacer plausible la teoría de que las fórmulas silogísticas expresan «leyes empíricas del pensamiento», comparándolas con las fórmulas químicas. «Exactamente lo mismo que la fórmula química $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ expresa sólo el hecho general de que dos volúmenes de hidrógeno con un volumen de oxígeno se combinan en dos volúmenes de agua, en circunstancias apropiadas, exactamente lo mismo, la fórmula lógica

$$MaX + MaY = YiX + XiY$$

expresa sólo que dos juicios afirmativos universales con el sujeto común engendran en la conciencia, en apropiadas circunstancias, dos nuevos juicios particulares afirmativos, en los cuales aparecen los predicados de los juicios primitivos como sujeto y como predicado. ¿Por qué en este caso tiene lugar una producción de juicios nuevos y no lo tiene tratándose, por ejemplo, de la combinación $MeX + MeY$? Lo ignoramos por completo a la sazón. Pero es fácil convencerse de la inconmovible necesidad que domina estas combinaciones y que, concedidas las premisas, nos fuerza a tener también por verdadera la conclusión; basta repetir los experimentos.» [2] Estos *experimentos* deben hacerse, naturalmente, «excluyendo todos los influjos pertur-

minio de lo contradictorio en nuestros juicios es el único fundamento de las reglas lógicas.

[2] Heymans, l. c., p. 62.

badores» y consisten en «representarse con la mayor claridad posible las premisas correspondientes, dejar obrar el mecanismo del pensamiento y esperar la producción o la no producción de un nuevo juicio». «Y si se produce realmente un nuevo juicio, debe mirarse atentamente si acaso no han pasado por la conciencia, además del punto inicial y el punto terminal, otros estadios intermedios, para anotarlos con la mayor exactitud e integridad posibles.» [3]

Lo que nos sorprende en esta interpretación es la afirmación de que no se producen juicios nuevos en el caso de las combinaciones excluidas por los lógicos. Ante un paralogismo cualquiera, por ejemplo, de esta forma

$$XeM + MeY = XeY,$$

será menester decir que en general dos juicios de las formas *XeM* y *MeY* dan por resultado en la conciencia un nuevo juicio, «en apropiadas circunstancias». La analogía con las fórmulas químicas es exactamente tan justa o tan errónea en este caso como en los demás. Naturalmente, no es admisible la réplica de que las «circunstancias» no son iguales en uno y otro caso. Psicológicamente son todas del mismo interés y las leyes empíricas correspondientes tienen el mismo valor. ¿Por qué hacemos, pues, esta fundamental distinción entre las dos clases de fórmulas? Si se nos hiciese a *nosotros* esta pregunta, responderíamos naturalmente: porque hemos llegado a la *intelección* de que *lo que expresan las unas* son verdades y lo que expresan las otras falsedades. Pero el empirista no puede dar esta respuesta. En el supuesto de las interpretaciones admitidas por él, las leyes empíricas correspondientes a los paralogismos son tan válidas como las correspondientes a los demás raciocinios.

El empirista apela a la «inconmovible *necesidad*» que «dadas las premisas, nos *fuerza* a tener por verdadera la conclusión». Pero todos los raciocinios, tanto los que están justificados lógicamente como los que no lo están, se desarrollan con necesidad psicológica, y también la violencia sentida (en rigor sólo en ciertas circunstancias) es siempre la misma. Quien se aferra al paralogismo cometido, a pesar de todas las objeciones críticas, siente la «inconmovible necesidad», la fuerza del no poder ser de otra manera; y la siente exactamente como aquel que raciocina rectamente y es fiel al raciocinio, cuya rectitud conoce. Como no lo es el juzgar, tampoco es el raciocinar cosa del libre arbitrio. La inconmovilidad sentida es tan mezquino testimonio de una inconmovilidad real, que puede ceder ante nuevos motivos, e incluso en el caso de los raciocinios justos y conocidos como justos. No es lícito confundirla, por tanto, con la auténtica necesidad lógica, que es peculiar a todo raciocinio justo, y que no significa ni puede significar nada más que la validez del raciocinio con arreglo a una ley ideal, validez que puede ser conocida con intelección, aunque no lo sea realmente

[3] L. c., p. 57.

por todo el que juzga. Que la validez es conforme a una ley, sólo resalta cuando se descubre intelectivamente la ley del raciocinio. Cuando esto sucede, el carácter intelectivo del raciocinio realizado *hic et nunc* aparece como la intelección de la *validez necesaria* del caso particular, esto es, de la validez del mismo como fundada en la ley.

El empirista cree que «ignoramos por completo a la sazón» por qué las combinaciones de premisas rechazadas en la lógica «no dan ningún resultado». ¿Espera, pues, mejores enseñanzas de un futuro progreso del conocimiento? Debiera pensar que *en esto* sabemos todo cuanto se puede saber, puesto que tenemos la *intelección* de que cualquier forma de conclusiones posibles (esto es, comprendidas en el marco de las combinaciones silogísticas) unida a las combinaciones de premisas en cuestión daría una falsa ley silogística. Debiera pensar que en estos casos es absolutamente imposible un aumento de saber, incluso para un intelecto infinitamente perfecto.

A estas objeciones y otras análogas podría añadirse una más, de distinta índole, la cual, aunque no parece menos fuerte, sí empero parece menos importante para nuestros fines. Es indudable que la analogía con las fórmulas químicas no llega muy lejos; quiero decir no tan lejos que encontremos motivo para colocar patéticamente junto a las leyes lógicas las leyes psicológicas confundidas con ellas. En el caso de la química conocemos las «circunstancias» en las cuales se producen las síntesis expresadas por las fórmulas; estas circunstancias pueden determinarse exactamente en medida considerable, y por eso contamos las fórmulas químicas entre las inducciones más valiosas de la ciencia natural. En el caso de la psicología, por el contrario, el conocimiento de las circunstancias, asequible para nosotros, significa tan poco, que lo más que podemos llegar a decir es que los hombres raciocinan frecuentemente conforme a las leyes lógicas, siendo ciertas circunstancias no determinables exactamente —como cierta «concentración de la atención», cierta «frescura intelectual», cierta «preparación», etc.—, condiciones favorables para que se produzca un acto de raciocinio lógico. Las circunstancias o las condiciones en sentido estricto, en que surge con necesidad causal el acto de juicio concluyente, nos son totalmente desconocidas. Dada esta situación, es bien comprensible por qué no se le ha ocurrido hasta ahora a ningún psicólogo exponer detalladamente en la psicología, y honrar con el título de «leyes del pensamiento», las leyes empíricas que corresponden a las múltiples fórmulas silogísticas y están caracterizadas por esas vagas circunstancias.

Después de todo lo dicho, bien podemos contar entre los ensayos *desesperados*, en el sentido kantiano, este ensayo hecho por Heymans «de una teoría del conocimiento que podría llamarse también química de los juicios» [4] y que «no es más que una psicología del pensamiento» [5], ensayo por lo demás interesante y atractivo en muchos detalles no referidos aquí. En

[4] Heymans, l. c., p. 10.
[5] L. c., p. 30.

todo caso no podemos vacilar cuando se trate de rechazar las interpretaciones psicologistas. Las fórmulas silogísticas no tienen el contenido empírico que se les supone; su verdadera significación resalta con la mayor claridad si las expresamos en forma de *incompatibilidades ideales* equivalentes. Por ejemplo, es absolutamente cierto que dos *proposiciones* de la forma «todos los *M* son *X*» y «ningún *P* es *M*» no son *verdaderas,* sin que sea *verdadera* también una *proposición* de la forma «algunos *X* no son *P*». Y así en todos los casos. En ninguno se habla para nada de una conciencia, ni de los actos de juicio, ni de las circunstancias del juzgar, etc. Si se tiene presente el verdadero contenido de las leyes silogísticas, desaparece la errónea ilusión según la cual la producción experimental del juicio intelectivo en que reconocemos la ley silogística pudiera significar o aportar una demostración experimental de la ley misma.

CAPITULO 7

El psicologismo como relativismo escéptico

§ 32. *Las condiciones ideales de la posibilidad de una teoría en general. El concepto riguroso del escepticismo*

La objeción más grave que se puede hacer a una teoría, y sobre todo a una teoría de la lógica, consiste en decirle que *choca contra las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general.* Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se fundan el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente.

En un doble sentido puede hablarse de las «condiciones evidentes de la posibilidad» de toda teoría. Primero, en sentido *subjetivo.* Se trata entonces de las condiciones *a priori,* de las cuales depende la posibilidad del *conocimiento* inmediato y mediato [1], y por ende la posibilidad de la *justificación* racional de toda teoría. La teoría, como fundamentación del conocimiento, es ella misma un conocimiento, cuya posibilidad depende de ciertas condiciones, que radican en el concepto puro de conocimiento y la relación de éste con el sujeto cognoscente. Por ejemplo, el concepto de conocimiento, en sentido estricto, implica ser el conocimiento un juicio que no sólo tiene la pretensión de alcanzar la verdad, sino que está cierto de lo justificado de esta pretensión y posee realmente esta justificación. Pero si el que juzga no estuviese nunca en situación de vivir en su interior el carácter distintivo que constituye la justificación del juicio, y aprehender este carácter como tal; si le faltase en todos sus juicios la evidencia, que los distingue de los prejuicios ciegos y que le da la luminosa certeza, no sólo de tener algo por verdadero, sino de poseer la verdad misma, no se podría hablar en él de

[1] Ruego se observe que el término de conocimiento *no* se entiende en esta obra limitado a lo real, como se hace con mucha frecuencia.

un establecimiento ni de una fundamentación racionales del conocimiento, no se podría hablar de teoría alguna ni de ciencia. Una teoría choca, pues, contra las condiciones subjetivas de su posibilidad como teoría, cuando, conforme a este ejemplo, niega toda preeminencia del juicio evidente sobre el juicio ciego, pues anula con ello lo que la distinguiría a ella misma de una afirmación arbitraria e injustificada.

Así, pues, por condiciones subjetivas de la posibilidad no entendemos las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar (por ejemplo, en la especie humana), sino las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de ésta con el conocimiento. Para distinguir unas de otras, llamaremos a estas últimas las condiciones *noéticas.*

En sentido *objetivo* cuando hablamos de las condiciones de la posibilidad de toda teoría, no nos referimos a la teoría como unidad subjetiva de *conocimientos,* sino a la teoría como unidad objetiva de *verdades* o de *proposiciones* enlazadas por relaciones de fundamento a consecuencia. Las condiciones son en este caso todas las *leyes que radican puramente en el concepto de teoría;* o dicho de un modo más especial, las leyes que radican puramente en el concepto de verdad, de proposición, de objeto, de cualidad, de relación y otros semejantes; en suma, en los conceptos que *constituyen esencialmente el concepto de unidad teorética.* La negación de estas leyes es equivalente a la afirmación de que todos esos términos —teoría, verdad, objeto, cualidad, etc.— carecen de un *sentido consistente.* Una teoría se anula a sí misma, en este sentido lógico-objetivo, cuando choca en su contenido contra las leyes sin las cuales ninguna teoría tendría un sentido «racional» (consistente).

Los yerros lógicos de una teoría pueden residir en sus *supuestos,* en las *formas de ilación teorética,* y finalmente en la misma *tesis sentada.* La infracción más patente de las condiciones lógicas tiene lugar evidentemente cuando el *sentido* de la tesis teorética implica la negación de esas leyes, de las cuales depende la posibilidad racional de toda tesis y de toda fundamentación de una tesis. Y lo mismo es válido de las condiciones noéticas y de las teorías que chocan contra ellas. Distinguimos, pues (naturalmente no con el designio de hacer una clasificación), teorías falsas, absurdas, lógica y noéticamente absurdas, y finalmente *teorías escépticas;* y comprendemos bajo este último título todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas.

Esto nos proporciona un concepto riguroso del término *escepticismo* y a la vez una clara división de éste en *escepticismo lógico y noético.* Responden a este concepto, por ejemplo, las formas antiguas del escepticismo, que sostienen tesis como las de que no hay ninguna verdad, ningún conocimiento, ninguna fundamentación del conocimiento, y otras semejantes. También el empirismo, el moderado no menos que el extremo, es según

nuestras consideraciones anteriores [2] un ejemplo que responde a este concepto riguroso. Ahora bien, el concepto de la teoría escéptica es por sí un *contrasentido;* como resulta claro de su mera definición.

§ 33. *El escepticismo en sentido metafísico*

Habitualmente se usa el término de escepticismo con cierta vaguedad. Si prescindimos de su sentido popular, se llama escépticas a todas las teorías filosóficas que pretenden, por razones de principio, limitar considerablemente el conocimiento humano; sobre todo si dan por resultado excluir del dominio del conocimiento posible grandes esferas del ser real, o ciencias tenidas por particularmente valiosas, como por ejemplo la metafísica, la ciencia de la naturaleza o la ética, en cuanto disciplinas racionales.

Entre estas formas ilegítimas del escepticismo, una suele confundirse principalmente con el escepticismo propiamente epistemológico, que hemos definido. Es aquella que limita el conocimiento a la realidad psíquica y niega la existencia o la cognoscibilidad de las «cosas en sí». Pero estas teorías son evidentemente *metafísicas;* no tienen ninguna relación con el auténtico escepticismo; su tesis está libre de todo *contrasentido* lógico y noético; su validez es sólo cuestión de argumentos y de pruebas. Las confusiones y los giros genuinamente escépticos sólo han brotado bajo la influencia paralogística de algunos equívocos difíciles de evitar o de convicciones fundamentalmente escépticas, de distinto origen. Cuando, por ejemplo, un escéptico metafísico formula su convicción en esta forma: «no hay un conocimiento *objetivo*» (es decir, un conocimiento de las cosas en sí), o en esta otra: «todo conocimiento es *subjetivo*» (es decir, todo conocimiento de hechos es un mero conocimiento de los hechos de conciencia), es grande el peligro de ceder a la ambigüedad de las expresiones: subjetivo y objetivo, y de reemplazar el primitivo sentido, que es congruente con la posición tomada, por un sentido escéptico noético. La proposición: «todo conocimiento es subjetivo» se convierte en esta afirmación totalmente nueva: «todo conocimiento, como fenómeno de conciencia, está sometido a las leyes de la conciencia humana; lo que llamamos formas y leyes del conocimiento no son más que *funciones de la conciencia* o leyes de estas funciones, leyes psicológicas». Y así como el escepticismo metafísico fomenta de este modo ilegítimo el epistemológico, también en dirección inversa parece suministrar este último (allí donde es admitido como evidente de suyo) un poderoso argumento a favor del primero. Se razona así, por ejemplo: «Las leyes lógicas, como leyes de nuestras funciones cognoscitivas, carecen de *significación real;* en todo caso no podemos saber nunca si armonizan con las posibles cosas en sí; la hipótesis de un sistema de preformación, es completamente gratuita. Ahora bien, si la comparación de un conocimiento con su objeto —para

[2] Cf. capítulo 5, apéndice a los §§ 25 y 26.

comprobar la *adequatio rei et intellectus*— queda ya excluida de antemano por el concepto de cosa en sí, mucho más lo estará la comparación de las leyes subjetivas de las funciones de nuestra conciencia con el ser objetivo de las cosas y sus leyes. Luego, si hay cosas en sí, no podemos saber absolutamente nada de ellas.»

Pero las cuestiones metafísicas no nos competen. Sólo las hemos mencionado, para evitar desde un principio la confusión entre el escepticismo metafísico y el lógico-noético.

§ 34. *El concepto de relativismo y sus formas particulares*

Los fines de una crítica del psicologismo exigen que dilucidemos el concepto de *subjetivismo* o *relativismo,* que aparece también en las teorías metafísicas mencionadas. Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», si la interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo. Por ende podemos emplear también esta otra fórmula: toda verdad y todo conocimiento son relatitvos; es decir, relativos al *sujeto* que juzga en cada caso. Si, por el contrario, tomamos como punto de referencia, en lugar del sujeto, la contingente *especie* de seres, que juzgan en cada caso, surge una nueva forma del relativismo. La medida de toda humana verdad es entonces el hombre *en cuanto hombre.* Todo juicio que radique en lo *específico* del hombre, en las leyes de la naturaleza humana, será verdadero para nosotros, los hombres. Como estos juicios son relativos a la forma de la subjetividad humana en general, a la «conciencia general» humana, háblase también en este caso de subjetivismo (del sujeto como última fuente del conocimiento, etc.). Pero es preferible emplear el término de *relativismo* y distinguir un relativismo *individual* y un relativismo *específico;* la forma de este último, referida en particular a la especie humana, se determina como *antropologismo.* Y ahora nos aplicaremos a la crítica, que nuestros intereses nos imponen desarrollar con el mayor cuidado.

§ 35. *Crítica del relativismo individual*

El relativismo individual es un escepticismo tan patente, y casi me atrevería a decir tan descarado, que si ha sido defendido seriamente alguna vez, no lo es de cierto en nuestros tiempos. Esta teoría está refutada, tan pronto como queda formulada; pero, bien entendido, sólo para el que ve con intelección la objetividad de todo lo lógico. Al subjetivista, lo mismo que al escéptico en general, no hay quien lo convenza, si carece de disposición para ver intelectivamente que principios como el de contradicción se fundan

en el mero sentido de la verdad, y que, por lo tanto, hablar de una verdad subjetiva. que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido. Tampoco se le convencerá con la objeción habitual de que al formular su teoría pretende convencer a los demás, o sea, supone la objetividad de la verdad, que niega *in thesi*. Pues responderá naturalmente: con mi teoría expreso mi punto de vista, que es verdadero para mí, pero no necesita serlo para nadie más. El subjetivista afirma incluso el hecho de su opinión individual como meramente verdadero para su propio yo, pero no como verdadero en sí [3]. Mas no se trata de la posibilidad de convencer personalmente al subjetivista y obligarle a confesar su error, sino de la posibilidad de refutarle de un modo objetivamente válido. Ahora bien, toda refutación supone como palancas ciertas convicciones intelectivas y por ende universalmente válidas. Como tales palancas nos sirven a los individuos normalmente dispuestos esas triviales intelecciones, contra las cuales se estrella necesariamente todo escepticismo, tan pronto como reconocemos en ellas que esta teoría es un contrasentido, en la acepción más propia y rigurosa: la de que el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación y por ende no puede separarse, con sentido, de ninguna afirmación.

§ 36. *Crítica del relativismo específico y en particular del antropologismo*

Mientras tratándose del subjetivismo pudimos dudar de que haya sido defendido nunca con plena seriedad, la filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico —de un modo más concreto al antropologismo— en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse totalmente puro de los errores de esta teoría. Y, sin embargo, también ésta es una teoría escéptica en el sentido de la palabra anteriormente fijado, o sea, una teoría gravada con los mayores absurdos que pueden concebirse en una teoría. También en ella encontramos —únicamente un poco encubierta— una contradicción evidente entre el sentido de su tesis y lo que no puede separarse de ninguna tesis, como tal, sin incurrir en un contrasentido. No es difícil demostrarlo en detalle.

1. El relativismo específico hace esta afirmación: para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero. Esta teoría es un contrasentido. Pues su sentido implica que un mismo contenido de un juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie

[3] En esto tendrían que darle la razón los que creen deber distinguir entre verdades objetivas y verdades meramente subjetivas, negando el carácter de la objetividad a los juicios de percepción sobre las vivencias de la propia conciencia; como si el ser-para-mí del contenido de conciencia no fuese a la vez como tal un ser-en-sí, o como si la subjetividad en sentido psicológico pugnase con la objetividad en sentido lógico.

homo y falso para un sujeto de otra especie distinta. Pero un mismo contenido de juicio no puede ser ambas cosas, verdadero y falso. Esto se funda en el simple sentido de las palabras verdadero y falso. Si el relativista emplea estas palabras con el sentido, que les es propio, su tesis dice lo contrario de su propio sentido.

Podría decirse que el tenor literal del aducido principio de contradicción, con que hemos formulado el sentido de las palabras verdadero y falso, es incompleto y que en él se alude a lo humanamente verdadero y a lo humanamente falso. Pero esta salida es evidentemente nula. El subjetivismo vulgar podría decir, de un modo análogo, que los términos de verdadero y de falso son inexactos, que lo significado es «lo verdadero o lo falso para el sujeto individual». Y naturalmente le responderíamos: Una ley evidentemente válida no puede mentar lo que es un patente contrasentido; y un contrasentido es, en efecto, hablar de una verdad *para* éste o aquél. Contrasentido es la posibilidad que queda abierta de que el mismo contenido de juicio (o como decimos con equívoco peligroso: el mismo juicio.) sea ambas cosas, verdadero y falso, según quien juzga. De un modo análogo dirá, pues, nuestra respuesta al relativismo específico: una «verdad para esta o aquella especie», por ejemplo, para la humana, es, dada la forma en que se entiende esta expresión, un contrasentido. Ciertamente, cabe usarla también en un buen sentido; pero entonces se refiere a algo totalmente distinto: al círculo de verdades que son asequibles o cognoscibles para el hombre en cuanto tal. Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí». La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo.

2. Esta objeción podría formularse también de otro modo, teniendo en cuenta la mencionada circunstancia de que lo afirmado por los principios de contradicción y del tercero excluso está implícito en el mero sentido de las palabras verdadero y falso. Cuando el relativista dice que podría haber seres que no estuviesen sometidos a estos principios (afirmación equivalente a la tesis relativista, antes formulada, como se ve con facilidad), quiere decir: o que podrían figurar en los juicios de estos seres proposiciones y verdades que no fuesen conformes a aquellos principios, o que el proceso del juicio no está regulado *psicológicamente* en ellos por estos principios. Por lo que afecta a esto último, no vemos en ello absolutamente nada que nos extrañe, pues nosotros mismos somos estos seres (recuérdense nuestras objeciones contra las interpretaciones psicologistas de las leyes lógicas). Mas por lo que afecta a lo primero, replicaríamos sencillamente: O bien entienden esos seres las palabras verdadero y falso en nuestro sentido, y entonces no cabe hablar racionalmente de que los principios no son válidos, pues están implícitos en el simple sentido de dichas palabras, tal como

nosotros las entendemos, de suerte que en parte alguna *llamaríamos* verdadero o falso a nada que pugnase contra ellos: o bien emplean dichas palabras en otro sentido, y entonces la discusión toda es una discusión de palabras. Si llaman, por ejemplo, árboles a lo que nosotros llamamos proposiciones, no son válidos naturalmente los enunciados en que aprehendemos los principios; pero pierden también el sentido en que los afirmábamos. El relativismo se reduce, por ende, a alterar totalmente el sentido de la palabra verdad, pretendiendo empero hablar de la verdad, en el sentido en que la definen los principios lógicos y en que todos nosotros la entendemos cuando hablamos de ella. En un solo sentido sólo hay una verdad; en un sentido equívoco hay naturalmente tantas «verdades» como equívocos se quiera producir.

3. La constitución de una especie es un hecho. Y de hechos sólo pueden sacarse hechos. Fundar la verdad en la constitución de una especie, al modo relativista, significa darle, pues, el carácter de un hecho. Pero esto es un contrasentido. Todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo. Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella (caso de que sea una verdad de hecho), mas no refiriéndose a ella misma. Concebir las verdades como causas o efectos, es absurdo. Ya hemos hablado de esto. Si se pretendiera argumentar diciendo que también el juicio verdadero brota, como todo juicio, de la constitución del ser que juzga, con arreglo a las leyes naturales respectivas, replicaríamos que no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. Aquel contenido es el que mentamos cuando hablamos del juicio: «$2 \times 2 = 4$»; el cual es el mismo, sea quien quiera el que lo pronuncie. No debe confundirse tampoco el juicio verdadero, en el sentido del acto de juzgar rectamente o conforme a la verdad, con la *verdad* de tal juicio o con el contenido verdadero del mismo. El acto en que juzgo que $2 \times 2 = 4$ está sin duda determinado causalmente; pero no la verdad: «$2 \times 2 = 4$».

4. Si toda verdad tuviese su origen exclusivo en la constitución de la especie humana, como sostiene el antropologismo, resultaría que, si no existiese semejante constitución, tampoco existiría ninguna verdad. La tesis de esta afirmación hipotética es un contrasentido; pues la proposición «no existe ninguna verdad» equivale por su sentido a la proposición, «existe la verdad de que no existe ninguna verdad». El contrasentido de la tesis exige el contrasentido de la hipótesis. Pero ésta puede ser falsa, en cuanto negación de una proposición válida con un contenido de hecho; mas no puede ser nunca un contrasentido. De hecho no se le ha ocurrido todavía a nadie rechazar por *absurdas* las conocidas teorías físicas y geológicas, que señalan al género humano un principio y un fin en el tiempo. La objeción del contrasentido afecta, por consiguiente, a la afirmación hipotética en su conjunto, porque enlaza una consecuencia contra sentido («lógicamente imposible») a una hipótesis, que en su sentido es congruente (lógicamente posi-

ble). Esta misma objeción alcanza, pues, al antropologismo, y se extiende, naturalmente, *mutatis mutandis,* a la forma más general del relativismo.

5. Según el relativismo, podría suceder que, fundada en la constitución de una especie y válida para ésta, se diese la verdad que dijese que no existe semejante constitución. ¿Qué deberíamos decir entonces? ¿Que no existe en realidad, o que existe sólo para nosotros los hombres? Pero ¿y si desapareciesen todos los hombres y todas las especies de seres capaces de juzgar, menos la supuesta? Nos movemos, evidentemente, entre contrasentidos. La contradicción clara está en pensar que la inexistencia de una constitución específica se halle fundada en esta misma constitución; en la constitución en que estaría fundada esta verdad y que sería por ende una constitución existente, estaría fundada entre otras verdades la de su propia inexistencia. El absurdo no es mucho menor, si trocamos la inexistencia por la existencia y tomamos por base la especie humana, en lugar de la especie fingida, pero posible desde el punto de vista del relativismo. Desaparece aquella contradicción, pero no el resto del contrasentido enlazado con ella. La relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo* y de las leyes que la rigen. Esta dependencia es y sólo puede ser entendida como causal. Luego la verdad que dice que esta constitución y estas leyes existen, tendría su explicación real en que existen, a la vez que los principios a que se ajustaría en su curso la explicación resultarían idénticos a estas mismas leyes; todo un puro contrasentido. La constitución sería *causa sui* fundándose en leyes que se causarían a sí mismas fundándose en sí mismas, etc.

6. La relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo. Pues éste no es otra cosa que la unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho; y es inseparable del mismo. No se puede subjetivizar la verdad y considerar su objeto —que sólo existe si la verdad existe— como existente en absoluto o en sí. No habría, pues, un universo en sí, sino sólo un universo para nosotros o para cualquier otra especie contingente de seres. Esto parecerá muy exacto a muchos; pero plantea graves dificultades, si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al universo. Decir: «yo soy» y «yo tengo esta o aquella vivencia», sería también eventualmente falso; sería falso en el caso de que estuviésemos constituidos de tal suerte que hubiésemos de negar estas proposiciones por virtud de nuestra constitución específica. Es más; no sólo dejaría de existir el universo para esta o aquella especie, sino que no habría absolutamente ningún universo, si ninguna de las especies capaces de juzgar y existentes de hecho en el universo estuviese constituida tan venturosamente que hubiese de reconocer la existencia de un universo y la de ella misma en él. Ateniéndonos a las únicas especies que conocemos de hecho, las animales, vemos que un cambio de su constitución acarrearía un cambio de universo, a la vez que estas especies serían un producto de la evolución del universo, según las teorías universalmente admitidas. De este modo nos entregamos a un lindo juego. El

hombre es producto evolutivo del universo y el universo del hombre; Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios.

El núcleo esencial de esta objeción consiste en que el relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva, esto es, con la evidencia de la «percepción interna» en el sentido legítimo, pero indispensable, de ésta. La evidencia de los juicios fundados en la intuición es discutible con razón, por cuanto rebasan intencionalmente el contenido de los datos efectivos de la conciencia. Pero son realmente evidentes cuando su intención se atiene a este contenido, encontrando su cumplimiento en él, tal como es. A lo cual no se opone la vaguedad de todos estos juicios: piénsese tan sólo en la vaguedad de la localización en el tiempo, y eventualmente en el espacio, que para ningún juicio de intuición inmediata puede anularse.

§ 37. *Observación general. El concepto de relativismo en sentido amplio*

Las dos formas del relativismo son casos especiales del relativismo, tomado en un sentido más amplio de la palabra, en el cual significa toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos. Los hechos son «contingentes»; podían muy bien no ser; podían ser de otro modo. Por lo tanto, a otros hechos, otras leyes lógicas, las cuales a su vez serían contingentes, serían *relativas* a los hechos que les sirviesen de base. En contra de esto no me referiré meramente a la evidencia apodíctica de las leyes lógicas y a los demás argumentos que hemos aducido en los capítulos anteriores, sino a otro punto, aquí más importante [4]. Como se desprende de lo dicho hasta ahora, entiendo por leyes lógicas puras todas las leyes ideales que se fundan puramente en el sentido (en la «esencia», en el «contenido») de los conceptos de verdad, proposición, objeto, cualidad, relación, síntesis, ley, hecho, etcétera. Dicho más generalmente, estas leyes se fundan puramente en el sentido de *aquellos* conceptos que pertenecen al patrimonio de *toda* ciencia, porque representan las categorías de los sillares con que está edificada la ciencia como tal, con arreglo a su concepto. Ninguna afirmación teorética, ninguna fundamentación ni teoría puede menoscabar leyes de esta especie; no sólo porque sería falsa —que esto lo fuera también por pugnar con una verdad cualquiera—, sino porque sería en sí misma un contrasentido. Así, por ejemplo, una afirmación cuyo contenido choque contra los principios que se fundan *en el sentido* de la verdad como tal «se anula a sí misma». Pues afirmar es enunciar que este o aquel contenido existe en verdad. Una fundamentación que choque por su contenido contra los principios que se fundan *en el sentido* de la relación de fundamento a consecuencia, se destruye a sí misma. Pues fundamentar equivale a enunciar que existe esta o aquella relación del fundamento a consecuencia, etc. Decir que una afir-

[4] Cf. el § 32, inicial de este capítulo, pp. 109 y ss.

mación «se destruye a sí misma» o es *un contrasentido lógico,* quiere decir que su particular contenido, sentido o significación contradice lo que exigen en general las *categorías* de significación correspondientes a este contenido, contradice lo que está fundado de un modo general en la significación general de la afirmación. Es claro, pues, que en este sentido riguroso es un contrasentido lógico toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos, cualesquiera que éstos sean. Una teoría de esta índole pugna con el sentido general de los conceptos «principio lógico» y «hecho»; o, para decirlo de un modo más exacto y general, con el sentido de los conceptos de «verdad fundada en el mero contenido de los conceptos» y «verdad sobre la existencia individual». Fácilmente se ve que las objeciones hechas a las teorías relativistas, antes discutidas, alcanzan también, en lo esencial, al relativismo en este sentido más amplio.

§ 38. *El psicologismo es en todas sus formas un relativismo*

Hemos combatido el relativismo, pero pensando naturalmente en el psicologismo. De hecho, el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo; aunque no siempre reconocido ni confesado expresamente. Es completamente igual, en este respecto, que se base en la «psicología trascendental» y, como idealismo formal, crea salvar la objetividad del conocimiento, o que se base en la psicología empírica y acepte el relativismo como un hado inevitable.

Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas «formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como «razón genérica» humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse,* que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc..., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico. Todas las objeciones que hemos hecho contra éste alcanzan también a dichas teorías. Claro está que es preciso tomar los términos típicos del apriorismo —como entendimiento, razón, conciencia, a veces tan fulgurantes— en el sentido natural, que los pone en relación esencial con la especie humana. El fatal sino de las teorías de que tratamos es dar a sus términos típicos, ya esta significación real, ya una significación ideal, entretejiendo así una intolerable maraña de proposiciones verdaderas y falsas. En todo caso, podemos incluir en el relativismo las teorías aprioristas, en la medida en que dan cabida a los motivos relativistas. Ciertamente, cuando algunos investigadores que se inspiran en Kant, ponen aparte algunos principios lógicos como principios de los «juicios analíticos», restringen su relativismo (en el dominio del conocimiento matemático y de la naturaleza); pero no por esto escapan a los absurdos del escepticismo. Pues en el círculo más estrecho

siguen derivando la verdad de lo humano, o lo ideal de lo real, o más especialmente, las leyes necesarias de los hechos contingentes.

Pero en este momento nos interesa más la forma más extrema y consecuente del psicologismo, que no sabe nada de semejante restricción. Pertenecen a ella los principales representantes de la lógica empirista inglesa y de la lógica alemana moderna, o sea, investigadores como Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann y Lipps. No es posible ni deseable hacer la crítica de todas las obras correspondientes. Mas para satisfacer los fines reformadores de estos prolegómenos, no debo pasar por alto las obras capitales de la moderna lógica alemana, sobre todo la importante obra de Sigwart, que ha contribuido como ninguna otra a impulsar por el carril del psicologismo el movimiento lógico de los últimos decenios.

§ 39. *El antropologismo en la Lógica de Sigwart*

Manifestaciones aisladas de tono y carácter psicologistas encontramos a veces, como efímeros mal entendidos, en pensadores que defienden en sus trabajos lógicos una dirección conscientemente antipsicologista. Pero en Sigwart es distinto. El psicologismo no es en él un injerto inesencial y eliminable, sino la concepción fundamental que domina el sistema. Expresamente niega ya al comienzo de su obra, «que las normas de la lógica (*las normas*, o sea, no solamente las reglas técnicas de la metodología, sino también los principios lógicos puros, el principio de contradicción, el de razón, etcétera) puedan conocerse de otro modo que basándose en el estudio de las fuerzas y funciones que han de ser reguladas por estas normas» [5]. Y el modo como Sigwart trata la disciplina responde a este criterio. La lógica se divide, según Sigwart, en una parte analítica, otra legislativa y otra técnica. Prescindiendo de esta última, que no nos interesa aquí, la parte analítica debe «investigar la esencia de la función cuyas reglas se trata de buscar». «Sobre ella se *edifica* la parte legislativa, que debe establecer las condiciones y leyes del ejercicio normal de la función» [6]. «La exigencia de que nuestro pensamiento sea necesaria y universalmente válido», aplicada «a la función del juicio, conocida en todas sus condiciones y factores», da por resultado «determinadas normas que el juicio debe cumplir». Estas normas se concentran en dos puntos: «Primero, que los elementos del juicio estén completamente definidos, es decir, fijados conceptualmente, con todo rigor; y segundo, que el acto mismo del juicio surja de sus supuestos de modo necesario. Así, pues, esta parte comprende la teoría de los conceptos y de los raciocinios, como el conjunto de las leyes normativas para la formación de juicios perfectos» [7]. Con otras palabras, en esta parte entran todos los prin-

[5] Sigwart, *Logik*, I, p. 22.
[6] L. c., § 4, p. 16.
[7] L. c., p. 21.

cipios y teoremas lógicos puros (en la medida en que caen dentro del círculo visual, tanto de la lógica tradicional como de la lógica de Sigwart). Estos principios y teorías tienen, pues, para Sigwart un efectivo fundamento psicológico.

El detalle de la exposición concuerda con esto. Los principios y las teorías lógicas puras, así como los elementos objetivos que los constituyen, no se separan jamás del curso de la investigación psicológica y práctica del conocimiento. Una y otra vez se habla de *nuestro* pensamiento y de sus *funciones*, justamente cuando se trata de caracterizar la necesidad lógica y sus leyes ideales, en oposición a las contingencias psicológicas. Principios puros, como el de contradicción, o el de razón, son designados repetidamente como *leyes funcionales* o *formas fundamentales del movimiento de nuestro pensar*[8], etc. Así leemos, por ejemplo: «Si es cierto que la negación radica en un movimiento del pensar, que se remonta sobre lo que es y coteja lo incompatible, no lo es menos que Aristóteles *sólo* puede referirse, en su principio, a la *naturaleza de nuestro pensar*»[9]. «La validez absoluta del principio de contradicción y, en su consecuencia, de las proposiciones que niegan la *contradictio in adjecto* descansa —dice en otro pasaje— en la conciencia inmediata de que hacemos y haremos siempre lo mismo, cuando negamos...»[10]. Cosa análoga es aplicable, según Sigwart, al principio de identidad (como «principio de la concordancia»), y en general a todos los principios conceptuales puros y más especialmente a los principios lógicos puros[11]. Oímos también declaraciones como la siguiente: «Si se niega... la posibilidad de conocer algo como es en sí; si el ser es sólo un ser de los pensamientos que producimos, es cierto, al menos, que sólo adjudicamos objetividad a aquellas representaciones que producimos con la conciencia de la necesidad, y que tan pronto como ponemos un ser, afirmamos que todos los demás seres pensantes, *de la misma naturaleza que nosotros*, aunque sólo sean hipotéticos, lo producirán con la misma necesidad.»[12]

La misma tendencia antropologista circula por todas las manifestaciones que se refieren a los conceptos lógicos fundamentales y en primer término al concepto de la *verdad*. Es, por ejemplo, según Sigwart, «una ficción... que un juicio pueda ser verdadero, prescindiendo de que alguna inteligencia lo piense». Sólo quien interpreta la verdad en sentido psicologista, puede hablar así. Según Sigwart, sería, por tanto, una ficción hablar de verdades válidas en sí, no conocidas de nadie; por ejemplo, de verdades

[8] L. c., p. 184. Cf. también el pasaje entero, pp. 184 y s.

[9] L. c., p. 253.

[10] L. c., p. 386.

[11] Cf. l. c., p. 411: «Estos principios tendrían que ser necesariamente ciertos *a priori*, en el sentido de que en ellos *nos limitaríamos a adquirir conciencia de una función constante e indeclinable de nuestro pensamiento...*» Puedo citar este pasaje aunque en el contexto no se refiere inmediatamente a los principios lógicos; me autoriza a ello el sentido total de las consideraciones hechas (sub. 2, § 48) y la expresa referencia comparativa al principio de contradicción en la misma página citada.

[12] L. c., p. 8.

que sobrepasen las facultades del conocimiento humano. Por lo menos el ateo, que no cree en inteligencias suprahumanas, no podría hablar así; y nosotros mismos sólo podríamos hacerlo, *después* de haber demostrado que existen semejantes inteligencias. El juicio que expresa la fórmula de la gravitación no habría sido verdadero antes de Newton. Y bien mirado, sería realmente contradictorio y, *en general*, falso; pues la validez absoluta del mismo para todos los tiempos entra evidentemente en la intención de su afirmación.

Penetrar con más detalle en las múltiples consideraciones que Sigwart hace sobre el concepto de la *verdad* implicaría una gran prolijidad, de que debemos abstenernos. En todo caso, se confirmaría que podemos tomar efectivamente a la letra los pasajes citados. Sigwart reduce la verdad a ciertas vivencias de la conciencia; por ende, pese a cuanto dice de una verdad objetiva, queda anulada la auténtica objetividad de la misma, que descansa en su idealidad supraempírica. Las vivencias son realidades individuales, temporales, que empiezan a ser y dejan de ser. La verdad, empero, es «eterna», o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos. Cierto que también se dice de la verdad que en determinadas ocasiones «entra en nuestra conciencia» y es así «aprehendida», «vivida» por nosotros. Pero estos términos de aprehender, vivir y entrar en la conciencia, referidos a ese ser ideal, tienen un sentido muy distinto del que tienen cuando son referidos al ser empírico o individual. No «aprehendemos la verdad como un contenido empírico, que emerge en la corriente de las vivencias psíquicas y desaparece de nuevo; no es un fenómeno entre otros fenómenos, sino una vivencia, en el sentido totalmente distinto en que es vivencia una generalidad, una idea. Tenemos conciencia de ella al modo como tenemos conciencia en general de una especie, por ejemplo, «del» rojo.

Tenemos un rojo ante nuestra vista. Pero este rojo no es la especie rojo. El rojo concreto no contiene tampoco la especie como una parte («psicológica», «metafísica»). La parte, este momento del rojo —momento que no es independiente— es, como el todo concreto, algo individual, un aquí y ahora, algo que existe en el todo y desaparece con el todo, algo que es igual, no idéntico, en distintos objetos rojos. Pero el rojo (la rojez) es una unidad ideal, tratándose de la cual fuera contrasentido hablar de aparecer y desaparecer. Aquella parte no es el rojo, sino un caso individual del rojo. Y así como los objetos son distintos —los generales distintos de los de los individuales— también lo son los actos en que los aprehendemos. Es totalmente distinto, con respecto al objeto concreto e intuitivo, mentar el rojo de la sensación, nota individual, existente aquí y ahora, o mentar la especie rojo (como en el enunciado «el rojo es un color»). Y así como, mirando al objeto individual y concreto, no nos referimos sin embargo, a éste, sino al objeto general, a la idea, así también mirando a varios actos de esta ideación, adquirimos el conocimiento evidente de la identidad de estas unidades

ideales, pensadas en los distintos actos. Y se trata de una identidad en el auténtico y más riguroso sentido: es *la misma* especie, o son especies *del mismo* género, etc.

Pues bien, también la verdad es una idea. La vivimos, como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (éste es naturalmente el acto de la intelección); y de su unidad idéntica frente a una multitud dispersa de casos individuales concretos (o sea, aquí de actos de juicio evidentes) adquirimos la evidencia mediante la comparación. Y así como el ser o la validez de los objetos o de las generalidades posee también en otros casos el valor de *posibilidades ideales* —con respecto al ser posible de las individualidades empíricas que caen bajo aquellas generalidades—, así también vemos aquí que los enunciados: «la verdad es válida» y «son *posibles* seres pensantes, que tengan intelección de los juicios del correspondiente contenido significativo», son del mismo valor. Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles *realmente,* o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades *ideales* quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o de ciertas clases de verdades) no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe «en un punto del vacío», sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto, en la cual incluimos, en primer término, todo aquello de cuya validez tenemos *intelección,* o al menos presunción fundada, y en segundo lugar, el círculo —para nuestra representación vago— de aquello cuya validez presumimos de un modo indirecto e indeterminado, o sea, de aquello que es válido, mientras que nosotros no hemos llegado todavía, ni quizá lleguemos nunca, a conocerlo.

Sigwart no llega, a mi parecer, a una posición clara en estas relaciones. Quiere salvar la objetividad de la verdad y no dejarla hundirse en el fenomenalismo subjetivista. Pero si preguntamos cuál es el camino por el que la teoría psicologista del conocimiento, profesada por Sigwart, cree poder llegar a la objetividad de la verdad, tropezamos con declaraciones como la siguiente: «La certeza de que se mantendrá el juicio, de que la síntesis es irrevocable, de que diré siempre lo mismo [13], esta certeza sólo puede existir cuando se sabe que no descansa en *motivos psicológicos, momentáneos y cambiantes* con el tiempo, sino en *algo que es inalterablemente lo mismo siempre que pienso,* y a lo cual no afecta ningún cambio; y esto es, primero, la *conciencia de mi propio yo,* la certeza de que yo soy y pienso, la certeza de que yo soy yo, el mismo que piensa ahora y ha pensado anteriormente, el mismo que piensa esto y aquello; y segundo, aquello sobre que

[13] ¿Puedo afirmar nunca esto con seguridad? La irrevocabilidad no recae sobre lo real, sino sobre lo ideal. No es exacto que «la certeza del juicio sea inmutable», como dice Sigwart poco antes; lo inmutable es la *validez* o la verdad.

juzgo, *lo pensado mismo en orden a su contenido idéntico y conocido por mí como idéntico,* contenido que es totalmente independiente de los estados individuales del sujeto pensante» [14].

Un psicologismo relativista llevado con consecuencia, respondería naturalmente: No sólo son hechos psicológicos los factores que cambian de individuo a individuo, sino también los que son constantes en todos, o sea, el contenido siempre igual y las leyes funcionales constantes que le rigen. Si hay semejantes rasgos y leyes esencialmente comunes a todos los hombres, constituirán lo específico de la naturaleza humana. Según esto la validez universal de toda verdad se refiere a la especie humana, o más en general, a la correspondiente especie de seres pensantes. A otras especies, otras leyes del pensamiento, otras verdades.

Mas por nuestra parte diríamos: La igualdad general en orden al contenido y a las leyes funcionales constantes, entendidas como leyes naturales de la producción del contenido igual en general, no constituye una auténtica validez universal; la cual descansa propiamente en la idealidad. Si todos los seres de una especie están forzados por su constitución a formular los mismos juicios, esto quiere decir que están de acuerdo entre sí empíricamente; pero en el sentido ideal de la lógica, que se halla por encima de todo lo empírico, pueden, sin embargo, cometer un contrasentido al juzgar, en vez de juzgar de acuerdo. Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa destruir su concepto. Si la verdad tuviese una relación esencial con las inteligencias pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, surgiría y desaparecería con ellas; y si no con los individuos, con las especies. Y con la auténtica objetividad de la verdad desaparecería también la del ser; incluso la del ser subjetivo y respectivamente la del ser de los sujetos. ¿Y si, por ejemplo, los seres pensantes fuesen incapaces en su totalidad de poner su propio ser como verdaderamente existente? En este caso serían y no serían a la vez. La verdad y el ser son ambos «categorías» en el mismo sentido; y evidentemente correlativas. No se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad del ser. Cierto que la relativización de la verdad supone un ser objetivo, como punto de referencia; pero en esto justamente radica la contradicción del relativismo.

En armonía con el restante psicologismo de Sigwart se encuentra su teoría de lo universal, que es pertinente aquí, puesto que la idealidad de la verdad supone absolutamente la idealidad de lo universal, de lo conceptual. Incidentalmente leemos la declaración humorística de que «lo universal como tal sólo existe en nuestra cabeza» [15]; y en serio que «lo representado conceptualmente» es «algo puramente interno..., que no depende de nada más que de la fuerza íntima de nuestro pensamiento» [16]. Indudablemente puede decirse esto de nuestras representaciones conceptuales, en cuanto son

[14] L. c., § 39, 2, p. 310.
[15] L. c., p. 103, nota.
[16] L. c., § 45, 9, p. 388

actos subjetivos de este o aquel contenido psicológico. Pero el «qué» de estas representaciones, el concepto, no puede considerarse en ningún sentido como un fragmento real del contenido psicológico, como algo aquí y ahora, algo que aparece y desaparece con el acto. Puede ser mentado en el pensamiento, pero no puede ser producido en el pensamiento.

La misma relativización que en el concepto de la verdad lleva a cabo Sigwart consecuentemente en los conceptos de *fundamento* y de *necesidad*, tan próximamente relacionados con el de verdad. «Un fundamento lógico, que no conocemos, es, rigurosamente hablando, una contradicción; pues sólo es fundamento lógico porque lo conocemos» [17]. La proposición que dice que los teoremas matemáticos tienen su fundamento en los axiomas matemáticos, expresaría, pues, «rigurosamente hablando», un hecho de contenido psicológico humano. ¿Podríamos seguir afirmando que es una proposición válida, si no existiese, ni hubiese existido, ni hubiese de existir nadie que la conociese? La habitual manera de expresarse, que concede objetividad a estas relaciones entre el fundamento y la consecuencia, puesto que habla de su *descubrimiento*, sería absurda, según esto.

Por más que Sigwart se esfuerce en distinguir los conceptos esencialmente diversos del fundamento, y por mucha sagacidad que revele en ello (como no podía esperarse menos, tratándose de un investigador tan significado) la dirección psicologista de su pensamiento le impide llevar a cabo la distinción más esencial, que supone justamente la rigurosa diferenciación entre lo ideal y lo real. Si bien contrapone el «fundamento lógico» o «fundamento de la verdad» al «fundamento psicológico de la certeza», lo encuentra empero únicamente en cierta igualdad general de lo representado, «porque sólo esto, no el sentimiento individual, etc., puede ser algo común para todos» —contra lo cual no necesitamos repetir nuestras objeciones anteriores.

Necesariamente echamos de menos en Sigwart la fundamental distinción entre el *fundamento de la verdad*, que se refiere al orden lógico *puro*, y el *fundamento del juicio*, que se refiere al orden lógico *normativo*. Una *verdad* (no el juicio, sino la unidad de validez ideal) tiene un fundamento, significa, en expresión equivalente, que hay una demostración teorética que la refiere a sus fundamentos (teoréticos, objetivos). El principio de razón se refiere única y exclusivamente a este sentido. Y tratándose de *este* concepto del fundamento, no es cierto en absoluto que todo juicio tenga un fundamento; mucho menos, pues, que todo juicio «afirme implícitamente» la existencia de un fundamento. Todo último principio de fundamentación, o sea, todo auténtico axioma, carece en este sentido de fundamento; lo mismo que, en una dirección opuesta, todo juicio de hecho. Tratándose de un hecho, lo único que puede fundarse es su probabilidad, no el hecho mismo, ni el juicio sobre el hecho. En cambio, la expresión «fundamento del juicio», no significa otra cosa que *la legitimidad lógica del juicio* —si prescindimos

[17] L. c., § 32, 2, p. 248.

de los «fundamentos» psicológicos, esto es, de las causas de la formulación del juicio, y especialmente de los motivos materiales de la misma [18]. Todo juicio «pretende» tener en este sentido su razón, aunque no cabría decir, sin dificultades, que lo «afirma implícitamente». Esto es, hay que exigir a todo juicio que afirme como verdadero lo que *sea* verdadero. Y como técnicos del conocimiento, como lógicos en el sentido corriente, hemos de exigir al juicio otras muchas cosas, en relación con el movimiento del conocimiento hacia adelante. Si no quedan cumplidas, tachamos al juicio de lógicamente imperfecto, de «infundado»; aunque esto último sólo haciendo cierta violencia al sentido vulgar de la palabra.

Las afirmaciones de Sigwart sobre la necesidad suscitan en nosotros objeciones semejantes. Leemos: «Para toda necesidad lógica hay que suponer, en último término, la *existencia* de un sujeto pensante, cuya naturaleza consiste en pensar así, suponiendo que queramos hablar de un modo inteligible» [19]. O léanse las consideraciones sobre la diferencia entre los juicios asertóricos y apodícticos, diferencia que Sigwart estima inesencial, «puesto que en *todo* juicio pronunciado con plena conciencia se afirma implícitamente la necesidad de pronunciarlo» [20]. Los varios conceptos de la necesidad, totalmente distintos, no se encuentran en Sigwart separados unos de otros. La necesidad subjetiva, esto es, la fuerza subjetiva de la convicción que es inherente a todo juicio (o más bien, que surge en todo juicio cuando, penetrados aún de él, tratamos de pronunciar su contrario) no está claramente diferenciada de los demás conceptos de necesidad, que son muy distintos; principalmente, de la necesidad apodíctica, entendida como la peculiar conciencia, en que se constituye la aprehensión intelectiva de una *ley* o de algo *conforme* a la ley. Este último concepto de la necesidad (en rigor doble) falta en Sigwart por completo, si bien se mira. Sigwart no advierte el equívoco fundamental, que permite llamar necesario, no solamente a la *conciencia* de la necesidad apodíctica, sino a su *correlato objetivo*, es decir, a la *ley*, y respectivamente a la validez conforme a la ley, de la cual tenemos intelección *en* este acto de conciencia. Sólo así llegan a ser equivalentes objetivamente las expresiones «es una necesidad» y «es una ley»; y lo mismo las expresiones «es necesario que *S* sea *P*» y «está fundado en leyes que *S* sea *P*».

Y, naturalmente, este último concepto, *puramente objetivo e ideal*, es el que sirve de fundamento a todos los juicios apodícticos en el sentido objetivo de la lógica pura. El solo domina y constituye toda unidad teorética; él define la significación del nexo hipotético, como forma ideal objetiva de la verdad de ciertas proposiciones; él enlaza a las premisas la conclusión como una consecuencia «necesaria» o prescrita por una ley ideal.

Que Sigwart no tiene en cuenta esta distinción, preso en las redes del

[18] Cf. la excelente distinción, hecha por Sigwart, entre el motivo de la unión y el fundamento de la decisión, l. c., p. 250.
[19] L. c., § 33, 7, p. 262.
[20] L. c., § 31, 1, pp. 230 y ss.

psicologismo, se revela, sobre todo, en las ideas que expone sobre la fundamental división leibniziana de las verdades en *vérités de raison et vérités de fait.* La «necesidad» de ambas especies es, opina Sigwart, «en último término una necesidad hipotética», pues «de que lo contrario de una verdad de hecho no sea *imposible a priori,* no se sigue que no sea necesario para nosotros afirmar el hecho, después de haber sucedido, ni que la afirmación opuesta sea posible para el que conoce el hecho» [21]. «Por el otro lado, la posesión de los conceptos generales en que descansan las proposiciones idénticas es, en último término, asimismo un hecho, que ha de existir antes de que pueda aplicársele el principio de identidad, para producir un juicio necesario.» Y así cree Sigwart poder concluir que la distinción leibniziana «se esfuma por lo que toca al carácter de la necesidad» [22].

Lo que se empieza aduciendo es justo sin duda. Es necesario para nosotros afirmar todo juicio, mientras lo pronunciamos; negar su contrario, estando ciertos de él, nos es imposible. Pero ¿es esta necesidad psicológica la que tiene presente Leibniz cuando niega a las verdades de hecho la necesidad, la racionalidad? Es cierto que no cabe conocer ninguna ley sin poseer los conceptos generales con que està edificada. Y esta posesión es ciertamente un hecho, como todo conocimiento de la ley. Pero lo que Leibniz ha llamado necesario, ¿es el conocimiento de la ley? ¿No es más bien la verdad conocida de la ley? ¿No se compadece muy bien la necesidad de las *vérités de raison* con la contingencia del acto de juicio en que tenemos eventualmente conocimiento intelectual de aquéllas? Unicamente la confusión de ambos conceptos de necesidad, el subjetivo del psicologismo y el objetivo del idealismo leibniziano, conceptos esencialmente distintos, explica que la argumentación de Sigwart llegue a la conclusión de que la distinción de Leibniz «se esfuma por lo que toda al carácter de la necesidad». A la fundamental distinción ideal objetiva entre la ley y el hecho, responde fielmente una diferencia subjetiva en el modo de vivir una y otro. Si nunca hubiésemos vivido la conciencia de la racionalidad, de lo apodíctico, en su característica diversidad respecto de la conciencia de la efectividad, no poseeríamos en absoluto el concepto de ley; seríamos incapaces de distinguir la ley del hecho; la generalidad ideal, legal y la generalidad real, contingente; la consecuencia necesaria (también general e ideal) de la consecuencia efectiva (universal y accidental); todo esto, por cuanto es verdad que los conceptos, que no nos sean dados como complejos de conceptos conocidos (y además como complejos de forma conocida) tienen su único origen posible para nosotros en la intuición de los casos individuales. Las *vérités de raison* leibnizianas no son otra cosa que las leyes, en el sentido riguroso y puro de verdades ideales «fundadas puramente en los conceptos», que nos son dados y conocidos en proposiciones lógicas puras, apodícticamente evidentes. Las *vérités de fait* leibnizianas son las verdades indivi-

[21] L. c., § 31, 6, p. 239.
[22] Las dos últimas citas, l. c., p. 240.

duales; éstas forman la esfera de las proposiciones, que se refieren a todo el resto de la existencia —aunque tengan para nosotros la forma de proposiciones universales, como: «todos los meridionales son ardientes».

§ 40. *El antropologismo en la Lógica de B. Erdmann*

No encontramos en Sigwart una dilucidación expresa de las consecuencias relativistas, que están implícitas en su manera de tratar los conceptos y los problemas lógicos fundamentales. Lo mismo cabe decir de Wundt. Aunque la lógica de Wundt da más libre espacio a los motivos psicologistas que la de Sigwart —si esto es posible— y aunque contiene extensos capítulos sobre teoría del conocimiento, apenas toca las últimas dudas de principio. Cosa análoga cabe decir también de Lipps, cuya lógica por lo demás defiende el psicologismo de un modo tan original y consecuente, tan enemigo de toda transacción, y penetra tan profundamente en todas las ramificaciones de la disciplina, que apenas encontramos otra que le sea comparable desde Beneke.

La situación es muy distinta en Erdmann. Con una consecuencia muy instructiva, aboga resueltamente por el relativismo en un largo alegato. Y fundándose en la posibilidad de *que cambien* las leyes del pensamiento, estima necesario oponerse a la «temeridad» de creer posible saltar en este punto por encima de los límites de nuestro pensamiento y conquistar para nosotros un punto de vista fuera de nosotros mismos [23]. Será útil estudiar en detalle esta teoría.

Erdmann empieza refutando el punto de vista opuesto. «Con preponderante mayoría —leemos [24]— se ha afirmado desde Aristóteles que la necesidad de estos principios [los lógicos] es absoluta y su validez, por ende, eterna...

»La razón decisiva para ello se busca en la imposibilidad de pensar los juicios contradictorios. Sin embargo, de esta imposibilidad se sigue únicamente que dichos principios reflejan la esencia de nuestra representación y de nuestro pensamiento. Si aquéllos dan a conocer ésta, no será posible pensar sus juicios contradictorios, porque éstos tratan justamente de suprimir las condiciones a que estamos sujetos en todas nuestras representaciones y pensamientos, por ende, también en nuestros juicios.»

Ante todo unas palabras sobre el sentido del argumento. Parece concluir de este modo: de la imposibilidad de negar los principios se sigue que éstos reflejan la esencia de nuestra representación y pensamiento; pues si lo hacen, el resultado es aquella imposibilidad como consecuencia necesaria. Pero esta consecuencia no puede haber sido pensada como un raciocinio.

[23] B. Erdmann, *Logik*, I, § 60, núm. 370, pp. 378 y s.

[24] L. c., núm. 369, p. 375. Los otros pasajes citados más abajo se encuentran en el original a continuación de este.

No podemos inferir que *A* se siga de *B* porque *B* se siga de *A*. Lo que se ha querido decir es evidentemente que la imposibilidad de negar los principios lógicos encuentra su explicación en la circunstancia de que estos principios «reflejan la esencia de nuestra representación y de nuestro pensamiento». A su vez, lo que se ha querido decir con esto último es que los principios son leyes que definen lo que es inherente a la representación y al pensamiento humanos en general, «que los principios indican las condiciones a las cuales estamos sujetos en todas nuestras representaciones y pensamientos». Y porque los principios hacen eso, los juicios que los contradicen son impracticables, como admite Erdmann.

Por mi parte no puedo asentir, ni a este razonamiento, ni a las afirmaciones de que se compone. A mí me parece muy posible que justamente por virtud de las leyes a que está sometido todo el pensamiento de un ser (por ejemplo, de un ser humano), aparezcan *in individuo* juicios que nieguen la validez de esas leyes. La negación de estas leyes *contradice* su *afirmación;* pero la negación, como *acto real,* puede muy bien ser compatible con la validez objetiva de las leyes, o con la actuación real de las condiciones, acerca de las cuales la ley hace un enunciado general. Si en la contradicción se trata de una relación ideal entre los contenidos de los juicios, aquí, en cambio, se trata de una relación real entre el acto del juicio y las condiciones que le prescriben sus leyes. Admitiendo que las leyes de la asociación de las ideas fuesen leyes fundamentales de la representación y juicio humanos, como la psicología asociacionista enseñaba en efecto, ¿sería una imposibilidad merecedora de ser rechazada como absurda, que un *juicio* que negase estas leyes debiese su existencia justamente a la influencia de las mismas? (Cf. *supra,* pp. 68 y s.).

Pero aun cuando el razonamiento fuese justo, erraría necesariamente su fin. Pues el absolutista lógico *(sit venia verbo)* objetará con razón: o las *leyes del pensamiento,* de que habla Erdmann, no son las leyes de que hablo yo y habla todo el mundo, y entonces Erdmann deja intacta mi tesis; o les atribuye un carácter que pugna en absoluto con su claro sentido. Y objetará una vez más: o la *imposibilidad de pensar* las negaciones de dichas leyes —imposibilidad que es consecuencia de ellas— es la misma que entiendo yo y entiende todo el mundo por esas palabras, y entonces habla *en favor* de mi concepción; o es otra, y entonces no alcanza tampoco a mi tesis.

Por lo que concierne a lo *primero,* los principios lógicos no expresan más que ciertas verdades, las cuales se fundan en el mero sentido (contenido) de ciertos conceptos, como los de verdad, falsedad, juicio (proposición) y otros semejantes. Pero según Erdmann, son «leyes del *pensamiento*», leyes que expresan la esencia de *nuestro* pensamiento *humano;* indican las condiciones a las cuales está sujeto todo *humano* pensamiento y representación; cambiarían, si cambiase la naturaleza humana, como enseña Erdmann *expressis verbis* inmediatamente después. Por consiguiente, según Erdmann, tendrían un contenido real. Pero esto contradice su carácter de

proposiciones conceptuales puras. Ninguna proposición que se funde en meros conceptos, que defina meramente lo que está implícito en los conceptos y, por ende, dado con ellos, dice nada sobre nada real. Y basta fijarse en el sentido efectivo de las leyes lógicas para reconocer que tampoco ellas lo hacen. Incluso cuando hablan de *juicios*, no aluden a lo que las leyes psicológicas pretenden alcanzar con esta palabra, o sea, a los juicios como vivencias reales, sino que aluden a los juicios en el sentido de las significaciones enunciativas *in specie*, las cuales son idénticamente lo que son, prescindiendo de que sirvan de base o no a actos reales de enunciación y de que sean enunciadas por éste o por aquél. Cuando se interpretan los principios lógicos como leyes reales que regulan, al modo de leyes naturales, nuestras representaciones y juicios reales, altérase totalmente su sentido; ya hemos discutido esto extensamente.

Véase cuán peligroso es llamar leyes del pensamiento a los principios lógicos. Como expondremos más exactamente en el capítulo próximo, sólo lo son en el sentido de leyes que están llamadas a desempeñar un papel en la normación del pensamiento; modo de expresarse que indica que se trata de una función práctica, de una forma de utilización, y no de algo implícito en su contenido mismo. Decir que estas leyes expresan la «esencia del pensamiento» podría tener un sentido bien justificado, en atención a su función normativa, si se verificase la hipótesis de que en ellas están los criterios necesarios y suficientes para medir la justeza de todo juicio. Entonces podría decirse en rigor que expresaban la esencia *ideal* de todo pensar, en el sentido eminente del juzgar justo. Así hubiese concebido gustoso esta esencia el antiguo racionalismo, quien, sin embargo, no supo ver claro que los principios lógicos no son más que generalidades triviales, contra las cuales una afirmación no puede pugnar, simplemente porque resultaría un *contrasentido* y, a la inversa, la armonía del pensamiento con esas normas tampoco garantiza más que su concordancia formal consigo mismo. Por eso sería totalmente inadecuado hablar al presente de la «esencia del pensamiento» en este sentido ideal y circunscribirla mediante estas leyes[25], las cuales, como sabemos, no hacen más que evitarnos el contrasentido formal. Es una reliquia del prejuicio racionalista el hecho de que aún en nuestros tiempos se hable de verdad formal, en vez de hablar de congruencia formal, jugando con la palabra verdad de un modo sumamente reprobable, porque induce al error.

Pero pasemos ahora al *segundo punto*. Erdmann interpreta la *imposibi-*

[25] Me refiero a todas las leyes lógicas puras juntas. Con las dos o tres «leyes del pensamiento», en el sentido tradicional, no se obtiene ni siquiera el concepto de un pensar concordante formalmente; y considero (y no solo yo) como una ilusión cuanto se ha enseñado en contra desde antiguo. Todo contrasentido formal puede reducirse a una contradicción; pero sólo por medio de otros muchos principios formales, por ejemplo, los silogísticos, los aritméticos, etc. Ya en la silogística es su número el de una docena por lo menos. Todos ellos pueden demostrarse primorosamente... en pseudodemostraciones, que suponen esas mismas leyes u otras proposiciones equivalentes.

lidad de negar las leyes del pensamiento como *impracticabilidad* de esta negación. Pero nosotros, los absolutistas lógicos, consideramos tan poco idénticos estos dos conceptos, que negamos la impracticabilidad y, sin embargo, mantenemos la imposibilidad. El *acto* de la negación no es imposible (lo cual significaría, como referente a algo real, que no es imposible *realmente),* pero es imposible la *proposición negativa* que constituye el contenido de dicho acto; y es imposible, como ideal, en sentido ideal. Pero esto quiere decir que tal proposición es un *contrasentido* y por ende evidentemente falsa. Esta imposibilidad ideal de la proposición negativa no pugna en absoluto con la posibilidad real del acto de juicio negativo. Evitemos el último resto de expresión equívoca y digamos que la proposición es un contrasentido y que el acto de juicio no está excluido causalmente; todo entonces resulta completamente claro.

En el pensamiento efectivo del hombre *normal* no suele acontecer, ciertamente, el acto de negar una ley del pensamiento. Pero difícilmente se podrá sostener que no pueda tener lugar en ningún hombre, cuando grandes filósofos, como Epicuro y Hegel, han negado el principio de contradicción. Acaso el genio y la demencia estén próximos en este respecto; acaso haya también entre los dementes quienes nieguen las leyes del pensamiento; por hombres habrá que tenerlos, a pesar de todo. Considérese asimismo que la negación de todas las consecuencias necesarias de los principios primitivos es imposible, en el mismo sentido que la de éstos. Pero es bien sabido que cabe engañarse tratándose de teoremas silogísticos o aritméticos complicados. También esto sirve, pues, como argumento incontestable. Por lo demás, éstas son discusiones que no afectan a lo esencial. La imposibilidad lógica (entendida como contrasentido del contenido ideal del juicio) y la imposibilidad psicológica (entendida como impracticabilidad del acto de juicio correspondiente), serían conceptos heterogéneos, aun cuando esta última existiese con la primera en los hombres, o sea, aun cuando nos fuese imposible, por las leyes naturales, prestar asentimiento a los contrasentidos [26].

Ahora bien, esta auténtica imposibilidad lógica de la contradicción a las leyes del pensamiento es la que el absolutista lógico emplea como argumento en favor de la «eternidad» de dichas leyes. ¿Qué significa aquí el término eternidad? Unicamente la circunstancia de que todo juicio está «atado» por las leyes lógicas puras, prescindiendo del tiempo y de las circunstancias, de los individuos y de las especies. Y esto no, naturalmente, en el sentido psicológico de una constricción mental, sino en el sentido ideal de la norma: quien juzgase de otra manera juzgaría de un modo absolutamente falso, cualquiera que fuese la especie de seres psíquicos a que perteneciese. La referencia a los seres psíquicos no significa, evidentemente, limitación alguna de la universalidad. Las normas para juicios «atan» a los seres capaces de juzgar y no a las piedras. Ello radica en su sentido; y sería

[26] Cf. las discusiones del § 22 en el cap. 4, particularmente pp. 79 y s.

ridículo tratar a las piedras y demás seres análogos como excepciones en este respecto. La demostración de los absolutistas lógicos es, pues, muy sencilla. Dice: El siguiente nexo *me* es dado por intelección. Son válidos tales o cuales principios, y lo son limitándose a desplegar lo que está fundado en el contenido de sus conceptos. Es, por tanto, un contrasentido toda proposición (esto es, todo posible contenido de un juicio, en sentido ideal) que niegue inmediatamente dichos principios o choque contra ellos mediatamente. Esto último quiere decir tan sólo que hay un encadenamiento puramente deductivo que liga a la verdad de los contenidos de los juicios, tomados como hipótesis, la falsedad de los principios, tomados como tesis. Pero si los contenidos de esta especie son contrasentidos y, por tanto, falsos, *todo acto de juicio* del cual sean contenido ha de ser incorrecto; pues un juicio se llama correcto cuando «lo que juzga» esto es, su contenido, es verdadero; y por ende incorrecto cuando este contenido es falso.

He subrayado la palabra *todo* juicio, para llamar la atención sobre la circunstancia de que el sentido de esta rigurosa universalidad excluye *eo ipso* toda limitación y por lo tanto también la limitación a la especie humana u otras especies cualesquiera de seres capaces de juzgar. Yo no puedo forzar a nadie a tener la intelección de lo que yo con intelección veo. Pero yo mismo no puedo dudar; yo veo con intelección también que sería absurda toda duda aquí donde verifico un acto de intelección, esto es, aprehendo la verdad misma. Y así me encuentro en un punto que, o uso como punto de Arquímedes para desencajar el mundo de la sinrazón y de la duda, o abandono, para abandonar con él toda razón y conocimiento. Yo veo con intelección que esto es así y que en el último caso habría que renunciar a toda aspiración racional a la verdad, a toda afirmación y demostración —si es que seguía siendo posible hablar de razón y de sinrazón.

En todo esto me encuentro, pues, en pugna con el distinguido investigador. El cual prosigue de esta manera:

«La necesidad de los principios formales, fundada de este modo, sería absoluta... sólo en el caso de que nuestro conocimiento de los mismos garantizase que la esencia del pensamiento (que encontramos en nosotros y expresamos por medio de aquéllos) era inmutable, o incluso la única esencia posible del pensamiento, o sea, que aquellas condiciones de *nuestro* pensamiento eran a la vez las condiciones de *todo* pensamiento posible. Pero nosotros sólo sabemos de nuestro pensamiento. No estamos facultados para construir un pensamiento distinto del nuestro; ni por tanto un pensamiento genérico, o que fuese como el género de las distintas especies posibles de pensamiento. Las palabras que parecen describirlo no tienen ningún sentido practicable para nosotros, que satisfaga las exigencias que despierta esta apariencia. Pues todo intento de producir lo que ellas prescriben está sujeto a las condiciones de nuestra representación y de nuestro pensamiento y se mueve en su círculo.»

Si nosotros empleásemos expresiones tan capciosas como la de «esencia

de nuestro pensamiento», tratándose de lógica pura; si las interpretásemos, por tanto, de conformidad con nuestros análisis, como la suma de las leyes ideales que definen la congruencia formal del pensamiento, pretenderíamos naturalmente haber demostrado con todo rigor lo que Erdmann considera indemostrable: que la esencia del pensamiento es inmutable, e incluso la única posible, etc. Pero es claro que Erdmann, al negar esto, no tiene presente ese sentido de las expresiones en cuestión, que es el único justificado; es claro —y las citas que siguen más abajo lo hacen resaltar netamente— que Erdmann considera las leyes del pensamiento como expresión de la esencia real de nuestro pensamiento, o sea, como leyes reales, como si adquiriésemos con ellas una intelección inmediata de la constitución de la especie humana en su aspecto epistemológico. Mas, por desgracia, no ocurre así. ¿Cómo proposiciones que no hablan ni remotamente de lo real y que se limitan a declarar lo que se da inseparablemente con ciertas significaciones verbales o ciertas significaciones enunciativas de índole muy general, podrían proporcionar conocimientos tan importantes de índole real, conocimientos sobre la «esencia de los procesos espirituales, en suma, la esencia de nuestra alma», según leemos más abajo?

Por otra parte, si *tuviésemos,* gracias a estas u otras leyes, una intelección de la esencia real del pensamiento, llegaríamos a consecuencias muy distintas de las que consigna el meritorio investigador. «Sólo sabemos de nuestro pensamiento.» Dicho más exactamente: no sólo sabemos de nuestro pensamiento propio individual, sino, como psicólogos científicos, también sabemos un poco del humano en general y un poco menos del animal. Pero en todo caso, un pensamiento de otro género (en este sentido real) y ciertas especies de seres pensantes coordinadas a dicho pensamiento no son inconcebibles para nosotros; podrían describirse muy bien y con *pleno sentido* —como tampoco es análoga concepción imposible, tratándose de especies ficticias de las ciencias naturales—. Böcklin pinta con viva naturalidad los más espléndidos centauros y ondinas. Y nosotros le creemos; al menos estéticamente. Nadie podría decidir si son o no posibles con arreglo a las leyes naturales. Pero si tuviésemos la intelección última de las formas de complexión de los elementos orgánicos que constituyen la unidad viva del organismo, con arreglo a las leyes naturales; si poseyésemos las leyes que mantienen el curso de esta evolución en el cauce de las formas típicas, podríamos añadir a las especies reales múltiples especies objetivamente posibles, descritas en conceptos científicamente exactos, podríamos discutir estas posibilidades tan seriamente como el físico teórico discute sus especies fingidas de gravitaciones. En todo caso es incontestable la *posibilidad lógica* de tales ficciones, así en el terreno de las ciencias naturales como en el de la psicología. Sólo cuando realizamos la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, confundiendo la región de las leyes psicológicas del pensamiento con la de las leyes lógicas puras y falseando estas últimas en sentido psicologista, toma apariencia de justificación la afirmación de que no estamos facultados para representarnos otras formas de pensar y de que las palabras que parecen describirlas

no tienen ningún sentido practicable para nosotros. Puede ser que no podamos hacernos ninguna «justa representación» de tales formas de pensar; puede que sean impracticables para nosotros en sentido absoluto; pero esta impracticabilidad no es en ningún caso imposibilidad, en el sentido del absurdo, del contrasentido.

Acaso la siguiente comparación no sea inútil para aclarar lo dicho. Los teoremas de la teoría de las trascendentes de Abel no tienen ningún «sentido practicable» para un niño pequeño, ni lo tienen para el profano (el niño matemático, como los matemáticos suelen decir humorísticamente). Ello depende de las condiciones individuales de su representación y de su pensamiento. Pues bien, exactamente en la misma relación en que nosotros, los adultos, nos encontramos con respecto al niño, o el matemático con respecto al profano, podría encontrarse en general una especie más alta de seres pensantes, digamos los ángeles, con respecto a nosotros, los hombres. Sus palabras y conceptos no tendrían para nosotros ningún sentido practicable; ciertas propiedades específicas de nuestra constitución psíquica no permitirían que lo tuviesen. El hombre normal necesita, para entender la teoría de las funciones de Abel, y aun simplemente para entender sus conceptos, algún tiempo, pongamos cinco años. Pues bien; pudiera ser que para entender la teoría de ciertas funciones angélicas necesitase, dada su constitución, un milenio, siendo así que apenas alcanza a vivir un siglo, en el caso más favorable. Pero esta impracticabilidad absoluta, condicionada por los límites naturales de la constitución de la especie, no sería, naturalmente, la imposibilidad que nos imponen los absurdos, las proposiciones *contra sentido*. En un caso se trata de proposiciones que no podemos entender pura y simplemente; pero que consideradas en sí mismas son congruentes e incluso válidas. En el otro caso, por el contrario, entendemos las proposiciones muy bien, pero son contrasentidos y por eso «no podemos creer en ellas»; esto es, entendemos que son inadmisibles, como contrasentidos.

Consideremos ahora las consecuencias extremas que Erdmann saca de sus premisas. Apoyándonos en el «postulado vacío de un pensamiento intuitivo», debemos, según él, «conceder la *posibilidad* de que haya un pensamiento que sea esencialmente distinto del nuestro», de donde saca la conclusión de que los principios lógicos sólo son válidos para la esfera de nuestro pensamiento, sin que tengamos ninguna garantía de que este pensamiento no pueda cambiar de constitución. Pues sigue siendo posible, según esto, un cambio semejante, ya alcance a todos estos principios, ya sólo a algunos, puesto que no todos pueden derivarse de uno analíticamente. Es indiferente que esta posibilidad no encuentre, en los enunciados de la conciencia sobre nuestro pensamiento, ningún apoyo que permita prever su realización. Existe a pesar de todo. Pues nosotros sólo podemos tomar nuestro pensamiento como es. No tenemos poder para encadenar su constitución futura a la presente. En particular somos impotentes para interpretar la esencia de nuestros procesos espirituales, en suma, de nuestra

alma, de tal suerte que podamos deducir de ella la inmutabilidad del pensamiento que nos es dado [27].

Y así no podemos, según Erdmann, «dejar de confesar que todos esos principios, cuya contradicción es impracticable para nosotros, sólo son necesarios si suponemos la constitución de nuestro pensamiento; la cual vivimos como una constitución determinada, no como una constitución absoluta, o que se daría bajo todas las condiciones posibles. Nuestros principios lógicos conservan, pues, su necesidad mental; sólo que ésta *no debe ser considerada como absoluta, sino como hipotética* [en nuestra terminología: relativa]. No podemos hacer otra cosa que asentir a ellos, dada la naturaleza de nuestra representación y de nuestro pensamiento. Son universalmente válidos, suponiendo que nuestro pensamiento siga siendo el mismo. Son necesarios, porque sólo podemos pensar dándolos por supuestos, mientras expresen la esencia de nuestro pensamiento» [28].

Después de lo dicho hasta aquí, no necesito añadir que estas consecuencias no tienen, a mi juicio, razón de ser. Sin duda existe *la* posibilidad de que haya una vida psíquica esencialmente distinta de la nuestra; cierto es que sólo podemos tomar nuestro pensamiento como es y que sería insensato todo intento de deducir de «la esencia de nuestros procesos espirituales, en suma, de nuestra alma» su inmutabilidad. Pero de aquí no se sigue la posibilidad, *toto cœlo* distinta, de que los cambios de nuestra constitución específica afecten a todos los principios o a algunos de ellos y de que por tanto la necesidad lógica de estos principios sea meramente hipotética. Todo esto es un contrasentido; un contrasentido en el riguroso sentido en que hemos usado en todo tiempo esta palabra (naturalmente sin otro matiz que el de un término puramente científico). Es un maleficio de nuestra equívoca terminología lógica el que puedan surgir aún semejantes teorías y extraviar incluso a serios investigadores. Si estuviesen hechas las primitivas distinciones conceptuales de la lógica elemental y aclarada la terminología sobre la base de las mismas; si no nos arrastrásemos en torno a tan desdichados equívocos como los inherentes a todos los términos lógicos —ley del pensamiento, forma del pensamiento, verdad real v formal, representación, juicio, proposición, concepto, nota, propiedad, fundamento, necesidad, etc.—, ¿cómo podrían ser defendidos teoréticamente en lógica y en teoría del conocimiento tantos contrasentidos, entre ellos el del relativismo?

[27] Cf. l. c., núm. 369, sub e, pp. 377-378. Una vez familiarizados con la posibili dad de un cambio del pensamiento lógico, era inminente la idea de una *evolución* del mismo. Según G. Ferrero (*Les lois psychologiques du symbolisme,* París, 1895) «debe la lógica —así leo en una reseña de A. Lasson en la *Zeitschrift für Philosophie,* tomo 113, p. 85— hacerse positiva y exponer las leyes del raciocinio según la antigüedad y hasta el grado de evolución de la cultura; pues también la lógica cambia con la evolución del cerebro... La antigua preferencia por la lógica pura y el método deductivo ha sido siempre pereza mental; y la metafísica es el colosal monumento de esta pereza, conservado hasta el día de hoy, aunque felizmente solo sigue influyendo en algunos retrasados».

[28] Cf. l. c., núm. 370, p. 378.

¿Cómo podrían tener de hecho una apariencia tan favorable, que ciega incluso a significados pensadores?

Hablar de la posibilidad de «leyes del pensamiento» variables, entendidas como leyes *psicológicas* de la representación y del juicio —las cuales diferirían mucho según las distintas especies de seres psíquicos y cambiarían incluso en una misma de tiempo en tiempo— tiene sentido. Pues por «leyes» psicológicas solemos entender «leyes empíricas», generalidades aproximadas de coexistencia y sucesión, referentes a hechos que pueden ser de un modo en un caso y de otro modo en otro caso. También concedemos gustosos la posibilidad de leyes variables del pensamiento, entendidas como leyes *normativas* de la representación y del juicio. Las leyes normativas pueden, ciertamente, estar adaptadas a la constitución específica de los seres que juzgan, siendo por tanto variables con éstos. Esto afecta manifiestamente a las reglas de la lógica práctica, considerada como metodología; y afecta también a los preceptos metódicos de las ciencias particulares. Los ángeles matemáticos pueden tener otros métodos de calcular que nosotros. Pero ¿tendrán también otros axiomas y teoremas? Esta pregunta nos lleva más allá: Hablar de leyes variables del pensamiento sólo resulta un *contrasentido* cuando entendemos por ellas las leyes *lógicas puras* (a las cuales podemos incorporar las leyes puras de la teoría de los números cardinales, de la teoría de los números ordinales, de la teoría pura de conjuntos, etc.). La vaga expresión de «leyes normativas del pensamiento», con que también se las designa, induce en general a confundirlas con aquellas otras leyes del pensamiento, fundadas en la psicología. Pero son verdades teoréticas puras, de naturaleza ideal, que radican puramente en su contenido significativo y no lo rebasan jamás. Por eso no pueden ser afectadas por ningún cambio real o ficticio, en el mundo de la *matter of fact.*

En el fondo tendríamos que considerar propiamente una triple antítesis: no solamente la antítesis entre la *regla práctica* y la *ley teórica,* o la antítesis entre la *ley ideal* y la *ley real,* sino también la antítesis entre la *ley exacta* y la *«ley empírica»* (esto es, la ley como término medio del cual se dice que «no hay regla sin excepción»). Si tuviésemos intelección de las leyes exactas de los procesos psíquicos, también éstas serían eternas e inmutables, como las leyes fundamentales de las ciencias teoréticas de la naturaleza; y serían válidas, por tanto, aun cuando no hubiese ningún proceso psíquico. Si fuesen aniquiladas todas las masas gravitatorias, no quedaría anulada por ello la ley de la gravitación; quedaría simplemente sin posible aplicación efectiva. Esta ley no dice, en efecto, nada sobre la existencia de masas gravitatorias, sino sólo sobre lo que es inherente a las masas gravitatorias como tales. (Hemos reconocido en un pasaje anterior [29], que el establecimiento de las leyes exactas de la naturaleza tiene por base una ficción idealizadora; pero prescindimos de ella en este momento, ateniéndonos a la mera intención de estas leyes.) Tan pronto como se concede, pues, que las leyes lógicas

[29] Cf. capítulo 4, § 23, pp. 82-84.

son exactas y que tenemos intelección de su exactitud, queda excluida la posibilidad de su cambio, porque cambie la estructura del ser efectivo y, a consecuencia de este cambio, se transformen las especies naturales y espirituales; o sea, queda garantizada su «eterna» validez.

Desde el lado psicologista podría replicar alguien que toda verdad, y, por tanto, también la de las leyes lógicas, reside en el conocimiento, y que éste, como vivencia psíquica, está sometido por definición a leyes psicológicas. Pero sin discutir exhaustivamente la cuestión del sentido en que la verdad reside en el conocimiento, digo que no hay cambio de los hechos psíquicos que pueda convertir el conocimiento en error y el error en conocimiento. La aparición y desaparición de los conocimientos, como fenómenos, depende naturalmente de condiciones psicológicas; lo mismo que la aparición y desaparición de otros fenómenos psíquicos; por ejemplo, de los sensibles. Pero así como ningún proceso psíquico puede hacer que el rojo, que estoy intuyendo, sea un sonido, en lugar de un color, o que el más bajo de los sonidos sea el más alto, o, dicho de un modo más general: así como todo lo que está implícito y fundado en lo universal de la vivencia, dada en cada caso, se halla por encima de todo cambio posible, porque todo cambio afecta a lo individual, pero carece de sentido con respecto a lo conceptual; esto mismo es aplicable a los «contenidos» de los actos de conocimiento. Es inherente al concepto del conocimiento que su contenido tenga el carácter de la verdad. Este carácter no conviene al fenómeno pasajero del conocimiento, sino al contenido idéntico del mismo, a lo ideal o universal, que todos tenemos a la vista, cuando decimos: conozco que $a+b=b+a$ y otros muchísimos conocen *lo mismo*. Es posible, naturalmente, que de conocimientos salgan errores, por ejemplo, en un sofisma. Mas no por esto se convierte el conocimiento mismo en un error; lo que ha sucedido es que lo uno ha seguido causalmente a lo otro. Es posible también que en una especie de seres, capaces de juzgar, no se desarrollen conocimientos; que todo cuanto consideren como verdadero sea falso y todo cuanto consideren falso sea verdadero. Pero en sí, la verdad y la falsedad permanecen intactas; ambas son, por esencia, cualidades de los correspondientes contenidos de los actos de juicio, no de estos actos; ambas son propias de aquéllos, aunque no sean reconocidas por nadie; enteramente lo mismo que los colores, los sonidos, los triángulos, etc., tienen en todo tiempo las cualidades esenciales que les son propias como colores, sonidos, triángulos, etc., haya o no haya en el mundo quien pueda conocerlas.

No podemos conceder, pues, la posibilidad que Erdmann trata de fundamentar, esto es, la posibilidad de que otros seres tengan principios totalmente distintos. Una posibilidad, que implica un contrasentido, es justamente una imposibilidad. Probemos a sacar una vez más las consecuencias implícitas en la teoría de Erdmann. Según ella, podría haber seres de una naturaleza peculiar, por decirlo así, *superhombres lógicos para los cuales no serían válidos nuestros principios*, sino otros principios muy distintos: de tal suerte que toda verdad para nosotros resultase una falsedad para ellos.

Para ellos sería posible no vivir los fenómenos psíquicos que estuviesen viviendo. Nuestra existencia y la de ellos, aunque fuese para nosotros verdadera, sería para ellos falsa, etc. Pero nosotros, *lógicos vulgares,* juzgaríamos que esos seres están locos, que hablan de la verdad y destruyen sus leyes, que afirman tener sus propias leyes de pensamiento y niegan aquellas de las que depende la posibilidad de toda ley; afirman algo y admiten a la vez la negación de lo afirmado; el sí y el no, la verdad y el error, la existencia y la inexistencia, pierden en su pensamiento todo signo mutuamente distintivo. Sólo que ellos no notan sus contrasentidos, mientras que nosotros los notamos, los conocemos como tales con la más luminosa intelección. Quien conceda semejantes posibilidades sólo está separado del más extremo escepticismo por matices; refiere la subjetividad de la verdad a la especie, en lugar de referirla a la persona. Es un relativista específico, en el sentido definido por nosotros anteriormente, y sucumbe a las objeciones expuestas, que ahora no repetimos. Por lo demás no entiendo por qué hemos de detenernos en los límites de unas fingidas diferencias de raza. ¿Por qué no reconocer como igualmente justificadas las diferencias de razas reales, las diferencias entre la razón y la locura y, por último, las diferencias individuales?

Acaso el relativista oponga a nuestra apelación a la *evidencia* (o al evidente contrasentido de la posibilidad que se pretende hacernos reconocer) la frase antes citada: que *es «indiferente que esta posibilidad no encuentre apoyo en el testimonio de la conciencia de nosotros mismos»*, que es comprensible de suyo que no podemos pensar contrariamente a nuestras formas de pensar. Pero prescindiendo de esta interpretación psicologista de las formas del pensamiento que ya hemos refutado, decimos que esta salida significa el escepticismo absoluto. Si no pudiésemos confiar en la evidencia, ¿cómo podríamos hacer afirmaciones ni defenderlas racionalmente? ¿Considerando acaso que los demás hombres están constituidos lo mismo que nosotros, o sea, que se inclinarán a juzgar de un modo análogo, en virtud de las mismas leyes del pensamiento? Pero ¿cómo podremos saber esto, si no podemos saber absolutamente nada? Sin intelección no hay saber.

Es harto singular que se otorgue confianza a afirmaciones tan dudosas, como son las referentes a lo humano en general, y en cambio no a esas trivialidades puras, cuyo contenido doctrinal es sin duda muy escaso, pero que nos proporcionan la más clara intelección de lo poco que afirman. En ellas no se puede encontrar nunca nada absolutamente, que sea relativo a seres pensantes ni a sus peculiaridades específicas.

El relativista no debe tener esperanza de alcanzar una posición mejor (aunque sólo sea provisionalmente) diciendo: tú me tratas como un relativista extremo, pero lo soy únicamente respecto de los principios lógicos; todas las demás verdades quedan intactas. En ningún caso escapará a las objeciones generales contra el relativismo específico. Quien relativiza las verdades lógicas fundamentales, relativiza también todas las demás verda-

des. Basta considerar el contenido del principio de contradicción y sacar las consecuencias fáciles de sacar.

Erdmann mismo está muy lejos de estas medias tintas. Ha tomado de hecho por base de su lógica el *concepto relativista de la verdad*, que exige su teoría. La definición dice: «La verdad de un juicio consiste en que la inmanencia lógica de su objeto sea subjetivamente cierta y en especial objetivamente cierta y que la expresión predicativa de esta inmanencia sea lógicamente necesaria» [30]. Permanecemos, pues, sin duda, en la esfera psicológica. Pues el objeto es para Erdmann el representado; y éste es a su vez identificado expresamente con la representación. Asimismo la «certeza objetiva o universal» es sólo aparentemente algo objetivo, pues se funda en la universal concordancia de los que juzgan» [31]. No falta ciertamente en Erdmann la expresión de «verdad objetiva»; pero identificada con «validez universal», esto es, validez para todos. Pero ésta se divide según él en certeza para todos y, si no entiendo mal, necesidad lógica para todos. La definición anterior quiere decir eso precisamente. Pero cabría dudar de que lleguemos en un solo caso a afirmar justificadamente la verdad objetiva en este sentido, y de que escapemos al regreso hasta el infinito que implica la definición y ha sido advertido por el eminente investigador. Por desgracia, la salida que encuentra no es suficiente. Ciertos son —dice— los juicios en los cuales afirmamos en congruencia con los demás, pero no esta congruencia misma. Pero ¿de qué puede servirnos esto y la certeza subjetiva que tengamos de ello? Nuestra afirmación sólo sería *justificada,* cuando supiésemos de esta congruencia; y esto significa, cuando conociésemos su verdad. También cabría preguntar cómo llegaríamos simplemente a tener la certeza subjetiva de la congruencia de *todos;* y por último, para prescindir de esa dificultad, si es posible justificar la exigencia de la certeza universal, como si la verdad fuese patrimonio de todos y no más bien de algunos escogidos.

[30] L. c., núm. 278, p. 275.
[31] L. c., p. 274.

CAPITULO **8**

Los prejuicios psicologistas

Hasta ahora hemos combatido al psicologismo, sobre todo por sus consecuencias. Ahora vamos contra sus mismos argumentos, tratando de demostrar que las supuestas razones comprensibles de suyo, en que se apoya, son prejuicios ilusorios.

§ 41. *Primer prejuicio*

Un primer prejuicio dice: «Los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, como se comprende de suyo. Por lo tanto, es también evidente que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento.»

El engaño desaparece tan pronto como se consideran de cerca las cosas mismas en vez de argumentar en general.

Ante todo es necesario poner término a una torcida interpretación en que caen ambos partidos. Insistimos en que las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos, esto es, de proposiciones a cuyo *contenido* sea inherente el enunciar cómo se *debe* juzgar. Hay que distinguir las leyes, que *sirven de normas* para las actividades del conocimiento, y las reglas, que *implican la idea de esta norma y enuncian* ésta como universalmente obligatoria.

Consideremos un ejemplo, el conocido principio de la silogística que se formula desde antiguo con estas palabras: la nota de la nota es nota de la cosa. La brevedad de esta fórmula sería recomendable, si no diese como expresión del pensamiento perseguido, un principio visiblemente falso [1]. Para dar al pensamiento expresión concreta, necesitaremos servirnos de más palabras. «El siguiente principio es válido para todo par de notas, *A*, *B*: Si todo objeto que tiene la nota *A* tiene también la nota *B*, y un objeto determinado, *S*, tiene la nota *A*, tiene también la nota *B*.» Ahora bien, no

[1] Es seguro que la nota de la nota (expresado en general) *no* es nota de la cosa. Si al principio quisiese decir lo que las palabras dicen claramente, cabría razonar así: este papel secante es rojo, el rojo es un color, luego este papel secante es un color.

podemos menos de negar resueltamente que este principio implique el menor pensamiento normativo. Podemos, sin duda, emplearlo para normación; pero no por esto es él mismo una norma. Podemos fundar en él un precepto expreso, por ejemplo: «el que juzga que todo *A* es *B* y que cierto *S* es *A*, ha de juzgar (o debe juzgar) que este *S* es también *B*». Pero bien se ve que éste ya no es el primitivo principio lógico, sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo.

Lo mismo puede decirse, manifiestamente, de todas las leyes silogísticas y de todos los principios «lógicos puros» en general [2]. Pero no de ellos solos. La aptitud para la adaptación normativa es propia asimismo de las verdades de otras disciplinas teoréticas, sobre todo de las verdades matemáticas puras, que se suelen separar habitualmente de la lógica [3]. El conocido teorema

$$(a+b)(a-b)=a^2-b^2$$

afirma, por ejemplo, que el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados. Este teorema no habla para nada de nuestros juicios, ni de la forma en que *deben* tener lugar. Tenemos ante nosotros una ley teorética y no una regla práctica. Si consideramos, en cambio, esta proposición paralela: «para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números, basta obtener la diferencia de sus cuadrados», hemos expresado una regla práctica y no una ley teorética. También en este caso la introducción del pensamiento normativo es lo único que transforma la ley en regla, la cual es la consecuencia apodíctica y por sí misma comprensible de la ley, pero se distingue de ésta por los pensamientos que implica.

[2] En esta convicción de que el pensamiento normativo, el deber ser, no es inherente al contenido de los principios lógicos, coincido para satisfacción mía con Natorp, que la ha expresado breve y claramente hace poco en su *Sozialpädagogik* (Stuttgart, 1899, § 4) [*Pedagogía social*, Madrid, La Lectura]. «Las leyes lógicas no dicen, sostenemos, ni cómo se piensa de hecho en estas o las otras circunstancias, ni cómo se debe pensar.» Refiriéndose al ejemplo del silogismo de igualdad: «si $A = B$ y $B = C$, $A = C$», dice: «Esto es evidente, sin tener a la vista nada más que los términos de la comparación y las relaciones entre los mismos dadas simultáneamente, y sin necesidad de pensar en el curso o en el funcionamiento del pensamiento correspondiente, ni cómo es de hecho, ni como debe ser» (l. c., pp. 20 y 21, respectivamente). Mis Prolegómenos se rozan también en algunos otros puntos, no menos esenciales, con esta obra del sagaz investigador, la cual no ha podido servirme de más, por desgracia, en la gestación y la exposición de mis ideas. En cambio me han proporcionado algunas sugestiones dos trabajos más antiguos de Natorp, el artículo de los *Phil. Monatsh*, XIII, y la *Einleitung in die Psychologie*, aunque en otros puntos me han incitado vivamente a la contradicción.

[3] La «matemática formal» o «pura», en el sentido de que yo uso este término, comprende íntegras la aritmética y la teoría de la multiplicidad puras; pero no la geometría. En la matemática pura corresponde a ésta la teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones; esta multiplicidad es la idea genérica del espacio, pero no éste mismo.

Podemos avanzar más aún. Es claro que *toda* verdad general, cualquiera que sea la esfera teorética a que pertenezca, puede servir en igual modo de fundamento a una norma general para juzgar correctamente. Las leyes lógicas no se distinguen de ningún modo en *este* respecto. Por su propia naturaleza no son verdades normativas, sino teoréticas; y, como tales, pueden servir de normas para juzgar, lo mismo que las verdades de cualquier otra disciplina.

Mas por otra parte es también innegable que la convicción general que ve en los principios lógicos normas del pensamiento no puede ser totalmente infundada; que la facilidad con que nos resulta evidente no puede ser un puro engaño. Cierta *íntima* preeminencia, en punto a la regulación del pensamiento, ha de distinguir a estos principios de los demás. Pero ¿es menester por eso que la idea de regulación, del deber ser, esté implícita en el contenido mismo de los principios lógicos? ¿No puede *fundarse* con intelectiva necesidad en este contenido? Con otras palabras: ¿no pueden tener las leyes lógicas y las leyes matemáticas puras un contenido significativo especial, que les dé una *vocación natural* para la regulación del pensamiento?

Como vemos por esta simple consideración, el error está repartido, en efecto, entre ambos partidos.

Los *antipsicologistas* erraban considerando la regulación del conocimiento como la esencia de las leyes lógicas, por decirlo así. Por eso no prevalecía como es debido el puro carácter teorético de la lógica formal, ni por consiguiente su identificación con la matemática formal. Se veía bien que el grupo de principios tratados en la silogística tradicional es extraño a la psicología. Se reconocía asimismo la *vocación natural* de estos principios para servir como normas del conocimiento, motivo por el cual han de constituir necesariamente el núcleo de toda lógica práctica. Pero no se echaba de ver la diferencia entre el contenido propio de los principios y su función, su aplicación práctica. No se echaba de ver que los principios lógicos no son en sí mismos normas, sino que sirven solamente de normas. Mirando a la normación, adquirióse el hábito de hablar de las leyes del pensamiento; y así pareció como si también estas leyes tuviesen un contenido psicológico, y como si su diferencia respecto de las leyes llamadas habitualmente psicológicas sólo consistiese en que aquéllas serían normativas, mientras que las demás leyes psicológicas no lo serían.

Por el otro lado erraban los *psicologistas* en su presunto axioma, cuya falta de validez podemos demostrar ahora en pocas palabras. Si vemos que por sí solo se comprende que toda verdad general, sea de índole psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada así no sólo la posibilidad racional, sino incluso la existencia de reglas del juicio, que no se funden en la psicología.

Ahora bien, no todas estas reglas del juicio son reglas *lógicas* simplemente porque den normas para apreciar la justeza de los juicios. Pero se ve intelectivamente que de las reglas lógicas en sentido propio (que consti-

tuyen el dominio primordial de un arte del pensamiento científico) sólo un grupo admite y aun exige una fundamentación psicológica: las normas técnicas para la producción del conocimiento científico y para la crítica de sus productos, normas que se adaptan especialmente a la naturaleza humana. El otro grupo, incomparablemente más importante, se compone de giros normativos dados a leyes que pertenecen al contenido objetivo o ideal de la ciencia. Los lógicos psicologistas, entre ellos investigadores del rango de un Mill y de un Sigwart, consideran la ciencia más por su lado subjetivo (como unidad metodológica del proceso del conocimiento en la especie humana) que por su lado objetivo (como idea de la unidad teorética de la verdad) y, por tanto, insisten exclusivamente sobre las funciones metodológicas de la lógica, por lo cual no echan de ver la fundamental distinción entre las *normas lógicas puras* y las *reglas técnicas de un arte de pensar específicamente humano*. Pero ambas son de carácter totalmente distinto por su contenido, origen y función. Los principios lógicos puros, si miramos a su contenido originario, sólo se refieren a lo ideal; los principios metodológicos, a lo real. Los primeros tienen su origen en axiomas inmediatamente intelectivos; los últimos en hechos empíricos y principalmente psicológicos. La promulgación de aquéllos sirve a intereses puramente teoréticos y sólo secundariamente a intereses prácticos; con éstos sucede a la inversa: su interés inmediato es práctico y sólo mediatamente —o sea, en cuanto que su fin es el fomento metódico del conocimiento científico— fomentan asimismo los intereses teoréticos.

§ 42. *Explicaciones complementarias*

Toda proposición teorética puede adoptar, como hemos visto, una forma normativa. Pero las reglas para juzgar justamente, que surgen así, no son en general las que necesita un arte lógico; sólo algunas de ellas están predestinadas, por decirlo así, a la normación lógica. Puesto que este arte pretende prestar enérgica ayuda a nuestras aspiraciones científicas, no puede tener por base esa plenitud del conocimiento, que sería propia de las ciencias acabadas y que nosotros esperamos alcanzar mediante dicha ayuda. La traducción sin fin de todos los conocimientos científicos dados en normas, no puede aprovecharnos de nada; lo que necesitamos son normas generales y que en su generalidad se levanten por encima de todas las ciencias determinadas, para la crítica valorativa de los conocimientos teoréticos y de sus métodos; y análogamente reglas prácticas para el fomento de los mismos.

Esto precisamente es lo que pretende realizar el arte lógico; y puesto que pretende realizarlo como disciplina científica, necesita tener por base ciertos conocimientos teoréticos. Ahora bien, es claro desde luego que han de ser para él de un valor excepcional todos los conocimientos que se funden puramente en los conceptos de verdad, proposición, sujeto, predicado, objeto, cualidad, fundamento y consecuencia, punto de referencia y

relación, y otros semejantes. Pues toda ciencia, desde el punto de vista de *lo que* enseña, o sea, desde el punto de vista objetivo, teorético, se compone de verdades; toda verdad reside en proposiciones; todas las proposiciones contienen sujetos y predicados, por medio de los cuales se refieren a los objetos o sus cualidades; y, en cuanto proposiciones, enlázanse como fundamentos y consecuencias, etc. Es claro, pues, que las verdades que se fundan *en estos elementos constitutivos esenciales de toda ciencia, en cuanto unidad objetiva o teorética,* las verdades cuya desaparición no cabe pensar sin que desaparezca lo que da base y sentido objetivos a las ciencias, en cuanto tales, constituyen naturalmente los criterios fundamentales con los cuales puede medirse si lo que en un caso dado pretende ser ciencia o pertenecer a una ciencia como principio o consecuencia, como silogismo o inducción, como prueba o teoría, etc., responde en realidad a semejante intención, o si más bien no pugna *a priori* contra las condiciones ideales de la posibilidad de toda teoría y ciencia en general. Si se nos concede ahora que las verdades fundadas puramente en el contenido o sentido de los conceptos, que constituyen la idea de una ciencia como unidad objetiva, no pueden pertenecer a la esfera de ninguna ciencia particular; si se concede en especial que semejantes verdades, en cuanto verdades ideales, no pueden tener su lugar propio en las ciencias de la *matter of fact* —por ende tampoco en la psicología—, entonces nuestra causa está ganada. Entonces no se puede negar tampoco la existencia ideal de una ciencia propia, la lógica pura, que define, con absoluta independencia de todas las demás disciplinas científicas, los conceptos constitutivamente inherentes a la idea de una unidad sistemática o teorética, e investiga además los nexos teoréticos que se fundan puramente en dichos conceptos. Esta ciencia tendrá además la singular peculiaridad de que ella misma estará sometida, en cuanto a su «forma», al contenido de sus leyes; o, con otras palabras, de que los elementos y los nexos teoréticos de que se compone ella misma, como unidad sistemática de verdades, estarán regidos por las leyes que pertenecen a su contenido teorético.

Esto de que la ciencia, que se refiere a todas las ciencias, por lo que hace a la forma de las mismas, se refiera *eo ipso* a sí misma, suena a paradoja; pero no alberga ninguna dificultad. El ejemplo más sencillo lo pone en claro. El principio de contradicción es regla de toda verdad y, puesto que él mismo es una verdad, es regla de sí mismo. Considérese lo que significa esta regulación; formúlese el principio de contradicción aplicado a sí mismo y se tropezará con una evidencia intelectiva, o sea, con lo contrario justamente de lo paradójico y problemático. Así sucede, en general, con las reglas de la lógica pura, en relación a ellas mismas.

Esta lógica pura es, pues, el primero y más esencial fundamento de la lógica metodológica. Pero ésta tiene además, naturalmente, otros fundamentos muy distintos, que le suministra la psicología. Pues toda ciencia puede considerarse, como ya hemos expuesto, desde un doble punto de vista. Por una parte es un conjunto de dispositivos humanos, enderezados a al-

canzar, delimitar y exponer sistemáticamente los conocimientos de esta o aquella esfera de la verdad. Estos dispositivos son los que llamamos métodos, por ejemplo, el cálculo con ábacos y columnas, con signos gráficos sobre superficies planas, con esta o aquella máquina de calcular, con logaritmos, tablas de senos o de tangentes, etc.; o también, los métodos astronómicos que utilizan el retículo y el telescopio, los métodos fisiológicos de la técnica microscópica, como los métodos de coloración, etc. Todos estos métodos, lo mismo que las formas de exposición, están adaptados a la constitución humana en su estado normal actual; y aun son en parte modalidades accidentales de índole incluso nacional. Todos ellos serían, como es notorio, totalmente inútiles para seres constituidos de otra manera. La misma organización fisiológica representa aquí un papel no inesencial. ¿De qué servirían, por ejemplo, nuestros más hermosos instrumentos ópticos a un ser cuyo sentido visual estuviese ligado a un órgano terminal considerablemente distinto del nuestro? Y así en general.

Pero toda ciencia puede considerarse desde otro punto de vista: desde el punto de vista de *lo que* enseña, de su contenido teorético. Lo que cada proposición enuncia es —en el caso ideal— una verdad. Pero ninguna verdad está aislada en la ciencia; toda verdad entra con otras verdades en asociaciones teoréticas, unidas por relaciones de fundamento a consecuencia. Este contenido objetivo de la ciencia es —en la medida en que la ciencia realiza su intención— independiente por completo de la subjetividad del investigador y en general de las peculiaridades de la naturaleza humana; es estrictamente una verdad objetiva.

Pues bien, la lógica pura se refiere a este lado ideal, o más concretamente, a su forma; es decir, no se refiere a lo que entra en la materia especial de las ciencias particulares, a lo peculiar de sus verdades y de sus formas de conexión, sino que se refiere a las verdades y a las asociaciones teoréticas de verdades en general. Por eso a sus leyes, que son de un carácter puramente ideal, debe ajustarse toda ciencia en su aspecto teorético objetivo.

Pero con esto adquieren igualmente estas leyes ideales una significación metodológica; la cual poseen también, porque la evidencia mediata nace en los complejos de fundamentación, cuyas normas no son más que giros normativos de esas leyes ideales fundadas puramente en las categorías lógicas. Las peculiaridades características de las fundamentaciones, que fueron puestas de relieve en el capítulo primero [4], tienen todas su fuente y encuentran su plena explicación en que el carácter intelectivo de las fundamentaciones —de los raciocinios, del complejo de la demostración apodíctica, de la unidad de la teoría racional, por amplia que ésta sea, y también de la unidad de la fundamentación probable— no es otra cosa que la conciencia de un *orden legal* ideal. La reflexión lógica pura, que despertó históricamente por primera vez en el genio de Aristóteles, destaca abstractivamente la ley,

[4] Cf. *supra*, § 7, pp. 44 y ss.

que hay en el fondo de cada caso, reduce la multiplicidad de las leyes (así obtenidas y en un principio meramente aisladas) a las leyes primordiales, y crea así un sistema científico, que permite derivar, en ordenada sucesión y de un modo puramente deductivo, todas las leyes lógicas puras posibles, todas las «formas» posibles de raciocinios, demostraciones, etc. El interés lógico-práctico se apodera entonces de estos resultados. Las formas lógicas puras se convierten en normas, en reglas, que dicen cómo *debemos* fundamentar; y —teniendo en cuenta posibles formas *ilegítimas*— en reglas que dicen cómo *no debemos* fundamentar.

Las normas se dividen, según esto, en dos clases: las *unas* regulan *a priori* todo fundamentar, todo complejo apodíctico, son de naturaleza puramente ideal y si se refieren a la ciencia humana es sólo por obra de una trasposición evidente; las *otras*, que hubimos de caracterizar como meros artificios auxiliares o sustitutivos de las fundamentaciones [5], son empíricas, se refieren *esencialmente* al lado específicamente humano de las ciencias y se fundan, por tanto, en la constitución general del hombre, ya (las más importantes para el arte lógico) en la constitución psíquica, ya incluso en la física [6].

§ 43. *Ojeada retrospectiva a los contraargumentos idealistas. Su insuficiencia y su recto sentido*

En la discusión sobre la fundamentación psicológica u objetiva de la lógica tomo, pues, una posición intermedia. Los antipsicologistas dirigían preferentemente su atención a las leyes ideales, que hemos caracterizado como leyes lógicas puras; los psicologistas a las reglas metodológicas, que hemos caracterizado como antropológicas. Por eso no podían entenderse ambos partidos. Es muy comprensible que los psicologistas se mostrasen poco propicios a dar la razón al núcleo esencial de los argumentos contrarios, puesto que entraban en juego en éstos todos los motivos y confusiones psicologísticos que había que evitar ante todo. También el contenido efectivo de las obras que se presentan como tratados de lógica «formal» o «pura», había de contribuir a confirmar a los psicologistas en su actitud negativa, y a despertar en ellos la impresión de que en la disciplina preconizada sólo se trata de un trozo de psicología del conocimiento —trozo vergonzante y tercamente limitado— o de una regulación del conocimiento fundada en ella.

[5] Cf. *supra*, § 9, pp. 48 y ss.

[6] El arte del cálculo elemental ofrece buenos ejemplos en estos últimos respectos. Un ser que pudiese intuir y dominar prácticamente las agrupaciones tridimensionales (y en especial tratándose de las distribuciones de signos) tan claramente como nosotros, los hombres, intuimos las bidimensionales, tendría en muchas cosas métodos de calcular muy distintos. Cf. sobre semejantes cuestiones mi *Philosophie der Arithmetik*; especialmente sobre el influjo de las circunstancias físicas en la forma de los métodos, las pp. 275 y s. y 312 y ss.

En todo caso los antipsicologistas no debían insistir en su argumentación [7] de que la psicología trata de las leyes naturales, y la lógica, por el contrario, de las *leyes normales. Lo contrario de la ley natural,* como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, *no es la ley normal* como precepto, sino la *ley ideal,* en el sentido de ley fundada puramente en los conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por ende no empírica. Los lógicos formalistas se referían en su argumentación a algo indudablemente justo, puesto que tenían presente este carácter puramente conceptual y *a priori* en este sentido, cuando hablaban de las leyes normales. Pero no veían el carácter teorético de los principios lógicos puros; ignoraban la diferencia entre las leyes teoréticas, que están predestinadas por su contenido a la regulación del conocimiento, y las leyes normativas, que tienen *de suyo y esencialmente* el carácter de preceptos.

Tampoco es enteramente exacto que la antítesis entre verdadero y falso no tenga ningún puesto en la psicología [8]; la verdad es «aprehendida» en el conocimiento, y lo ideal se convierte de este modo en determinación de la vivencia real. Mas, por otro lado, los principios que se refieren a esta determinación en su pureza conceptual no son leyes del proceso psíquico real; en esto erraban los psicologistas, que desconocían la esencia de lo ideal en general y principalmente la idealidad de la verdad. Este importante punto será discutido aún más extensamente.

Finalmente hay en el fondo del último argumento de los antipsicologistas [9], junto a lo erróneo, algo justo. Como ninguna lógica, ni la formal ni la metodológica, puede dar criterios para conocer toda verdad como tal, no existe seguramente ningún círculo en una fundamentación psicológica de la lógica. Pero una cosa es la fundamentación psicológica de la lógica, en el sentido habitual del arte lógico, y otra cosa la fundamentación psicológica de ese grupo teoréticamente cerrado de principios lógicos, que llamamos «lógicos puros». Y en este respecto es, sin duda, un craso error —aunque sólo en ciertos casos una especie de círculo— derivar del contenido contingente de una ciencia particular cualquiera, y menos de una ciencia de hechos, principios que se fundan en los elementos constitutivos esenciales de toda unidad teorética y por ende en la forma conceptual del contenido sistemático de la ciencia como tal. Póngase en claro este pensamiento acudiendo al principio de contradicción; imagínese éste fundado por una ciencia particular, o sea, imagínese una verdad, que radica en el sentido de la verdad como tal, fundada en verdades sobre los números, o los segmentos u otras cosas semejantes, o incluso en verdades sobre los hechos físicos y psíquicos. Los defensores de la lógica formal veían este error; sólo que la confusión de las leyes lógicas puras con unas leyes normativas o criterios enturbiaba su acertado pensamiento de un modo que lo despojaba necesariamente de toda eficacia.

[7] Cf. *supra,* principalmente la p. 70 y la cita de Drobisch, p. 57.
[8] Cf. *supra,* p. 71.
[9] Cf. *supra,* p. 71.

El error consiste —si vamos al fondo del asunto— en la pretensión de inferir principios que se refieren a la mera forma (esto es, a los elementos conceptuales de la teoría científica como tal) de principios de contenido totalmente *heterogéneo*[10]. Es claro que este error resulta un círculo, al tratarse de los principios primordiales, como el principio de contradicción, el *modus Ponens*, etc., puesto que la derivación de estos principios los supondría a ellos mismos a cada paso; no al modo de premisas, pero sí como principios de la derivación, sin la validez de los cuales ésta perdería su sentido y su validez. En este respecto podría hablarse de un *círculo reflejo*, en contraste con el *circulus in demonstrando* habitual o directo, en el cual las premisas y las conclusiones desembocan unas en otras.

La lógica pura es la única entre todas las ciencias que escapa a estas dificultades, porque sus premisas son homogéneas con las conclusiones que fundan, desde el punto de vista de los objetos a que unas y otras se refieren. La lógica pura escapa además al círculo, porque las proposiciones que la respectiva deducción supone como principios no son demostradas en esta deducción misma, y porque las proposiciones, que supone *toda* deducción, no son demostradas en manera alguna, sino colocadas, como axiomas, a la cabeza de todas las deducciones. El problema sobremanera difícil de la lógica pura consistirá, pues, primero, en ascender analíticamente hasta los axiomas que, como puntos de partida, son indispensables y no pueden reducirse unos a otros, sin incurrir en círculo directo y reflejo; y segundo, en formular y disponer las deducciones de los teoremas lógicos (de los que los silogísticos constituyen una pequeña parte) de tal suerte, que *no meramente las premisas*, sino también *los principios* de cada deducción pertenezcan, o a los axiomas, o a los toremas ya demostrados.

§ 44. *Segundo prejuicio*

En apoyo de su primer prejuicio, según el cual sería comprensible de suyo que las reglas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento, el psicologista apela[11] al contenido efectivo de toda lógica. ¿De qué se habla en toda lógica? De las representaciones y los juicios, de los raciocinios y las demostraciones, de la verdad y la probabilidad, de la necesidad y la posibilidad, del fundamento y la consecuencia, y de otros conceptos próximos y afines a éstos. Pero ¿cabe pensar bajo estos títulos otra cosa que fenómenos y productos psíquicos? En cuanto a las representaciones y a los juicios, esto es claro sin más. Los raciocinios son fundamentaciones de juicios por medio de juicios; y fundamentar es una actividad psíquica. Los términos de verdad y probabilidad, necesidad y posibilidad, etc., se re-

[10] La imposibilidad de conexiones teoréticas entre esferas heterogéneas y la esencia de la heterogeneidad en cuestión no están aún investigadas lógicamente de un modo suficiente.

[11] Cf. la argumentación del § 18, *supra*, p. 68, nota 4.

fieren a su vez a los juicios; lo que mientan sólo puede encontrarse, esto es, vivirse, en los juicios. ¿No es singular, pues, que se haya pretendido excluir de la psicología principios y teorías que se refieren a fenómenos psíquicos? La distinción entre principios lógicos puros y principios metodológicos es inútil en este respecto; la dificultad alcanza a unos tanto como a otros. Todo intento de sustraer a la psicología una parte de la lógica, como supuesta lógica «pura», debería considerarse, pues, como radicalmente absurdo.

§ 45. *Refutación. También la matemática pura se convertiría en una rama de la psicología*

Por manifiesto que todo esto pueda parecer, *tiene* que ser erróneo. Enséñanlo los contrasentidos que, como sabemos, son consecuencia inevitable del psicologismo. Pero hay aún otra cosa que debería invitar a la reflexión: el natural parentesco entre las doctrinas de la lógica pura y las de la aritmética, que ha conducido con frecuencia a afirmar incluso su unidad teorética. Según ya indicamos incidentalmente, Lotze ha enseñado que la matemática debe considerarse como «una rama de la lógica general, que se ha desarrollado por sí misma». «Sólo una división práctica de la enseñanza», opina Lotze, «impide ver el perfecto derecho de naturaleza que tiene la matemática en el reino general de la lógica» [12]. E incluso, según Riehl, «podría decirse con razón que la lógica coincide con la parte general de la matemática formal pura, tomado este concepto en el sentido de H. Hankel...» [13] Pero sea de esto lo que quiera, el argumento, que era justo para la lógica, habrá de ser aplicado también a la aritmética. Esta formula las leyes de los números y de sus relaciones y combinaciones. Pero los números nacen del coleccionar y del contar, que son actividades psíquicas. Las relaciones nacen del acto de relacionar; las combinaciones, del acto de combinar. Sumar y multiplicar, restar y dividir... no son más que procesos psíquicos. Nada importa que necesiten de apoyos sensibles; lo mismo le pasa a todo pensar. Por tanto, las sumas, productos, diferencias, cocientes, y todo lo demás que pueda ofrecerse en las proposiciones de la aritmética, como objeto de regulación, no son otra cosa que productos psíquicos, sometidos como tales a las leyes psíquicas. Ahora bien, aunque la psicología moderna, en su serio deseo de exactitud, encuentre sumamente aceptable todo enriquecimiento por teorías matemáticas, es difícil que estuviese mucho más adelantada el día en que se le incorporase la matemática como una de sus partes. La heterogeneidad de ambas ciencias es innegable. Por otro lado, el matemático se limitaría a sonreír, si se le quisiera imponer estudios psicológicos, con el pretexto de una fundamentación presuntamente mejor y más profunda de

[12] Lotze, *Logik*, § 18, p. 34, y § 112, p. 138.
[13] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, tomo II, primera parte, p. 226.

sus teorías. Diría con razón que el matemático y el psicológico son mundos tan extraños, que la simple idea de su conciliación es absurda; si en alguna parte tiene aplicación hablar de una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος es aquí [14].

§ 46. *La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura*

Con estas objeciones hemos vuelto a los argumentos sacados de las consecuencias. Pero si miramos a su contenido, encontramos el medio de poder señalar el error básico de la concepción contraria. Sírvenos de pauta segura *la comparación de la lógica pura con la matemática pura,* disciplina hermana y ya adulta, que no necesita conquistarse el derecho a una existencia independiente. Miremos, pues, en primer término a la matemática.

Nadie considera las teorías *matemáticas puras,* y en especial, por ejemplo, la aritmética pura, como «partes o ramas de la psicología», *aunque* sin contar no tendríamos números, ni sin sumar sumas, ni sin multiplicar productos, etc. Todas las operaciones aritméticas aluden a ciertos actos psíquicos, en que se llevan a cabo estas operaciones; sólo reflexionando sobre ellos puede «mostrarse» qué es un número, una suma, un producto, etc. Y a pesar de este «origen psicológico» de los conceptos aritméticos, todos reconocen que sería una errónea μετάβασις considerar las leyes matemáticas como psicológicas. ¿Cómo explicar esto? Sólo hay *una* respuesta. La psicología trata naturalmente del contar y del operar con los números, en cuanto *hechos,* en cuanto actos psíquicos, que trascurren en el tiempo. La psicología es, en efecto, la ciencia empírica de los hechos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida; está definida íntegramente y sin posibilidad de ampliación, por la serie de especies ideales, bien familiares para nosotros, 1, 2, 3... En esta esfera no se habla para nada de hechos individuales, ni de la localización en el tiempo. Los números, las sumas, los productos de los números y demás cosas semejantes no son los *actos* de contar, sumar, multiplicar, etc., que se verifican accidentalmente aquí y allí. Naturalmente, también los números son distintos de las *representaciones* en que son representados en cada caso. El número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro. En este último respecto, es *objeto* posible de actos de representación; en el primero, es la *especie* ideal

[14] Cf. como complemento las bellas consideraciones de Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philos. Moratshefte,* XXIII, pp. 265 y ss. Además la sugestiva obra de G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), pp. 6 y s. (Apenas necesito decir que ya no apruebo la crítica *de principio* que he hecho de la posición antipsicologista de Frege en mi *Philosophie der Arithmetik,* I, páginas 129-132.) Aprovecho la ocasión para señalar con referencia a todas las discusiones de estos prolegómenos el prólogo de la obra posterior de Frege, *Die Grundgesetze der Arithmetik,* tomo I, Jena, 1893.

de una forma que tiene sus *casos individuales* concretos en ciertos actos de numeración, considerados desde el punto de vista de lo que hay de objetivo en ellos, del conjunto constituido. En todo caso, *no* puede ser considerado, sin contrasentido, *como una parte o aspecto* de la vivencia psíquica, o sea, como algo real. Si nos representamos con claridad lo que es propiamente el número cinco; si producimos una representación adecuada del cinco, verificaremos en primer término un acto estructurado de representación colectiva de cinco objetos cualesquiera. En él se da intuitivamente el conjunto en cierta *forma* estructural, y por ende un caso individual de la indicada especie aritmética. Mirando a este caso individual intuitivo, llevamos a cabo una «abstracción», esto es, no sólo destacamos el elemento dependiente, la forma de colección, en lo intuitivo, como tal, sino que aprehendemos en él la idea: el número cinco como especie de la forma surge en la conciencia pensante. Lo mentado ahora no es este caso individual, no es lo intuido como un todo, ni la forma inherente a él, pero no separable por sí sola; lo mentado es *la especie ideal de la forma,* que es, en el sentido de la aritmética, absolutamente *una,* cualesquiera que sean los actos en que se individualice en conjuntos constituidos intuitivamente, y que por ende no tiene participación alguna en la contingencia de los actos, con su temporalidad y caducidad. Los actos de numeración empiezan y terminan. Refiriéndonos a los números, no tiene sentido hablar de nada semejante.

Las leyes aritméticas, lo mismo las numéricas o aritmético-singulares que las algebraicas o aritmético-generales, se refieren a esas individualidades ideales (especies ínfimas en un sentido señalado, que es radicalmente distinto de las clases empíricas). No enuncian absolutamente nada sobre lo real, ni sobre lo que se cuenta, ni sobre los actos reales en que se cuenta, o en que se constituyen estas o aquellas características indirectas de los números. Los números concretos y las leyes aritméticas concretas pertenecen a la esfera científica a que pertenecen las respectivas unidades concretas; las leyes sobre los procesos del pensamiento aritmético pertenecen, por el contrario, a la psicología. Rigurosa y propiamente, las leyes aritméticas no dicen, pues, nada sobre «lo que está implícito en nuestras meras representaciones de los números»; pues así como no hablan de otras representaciones, tampoco de las nuestras. Tratan pura y simplemente de los números y de sus combinaciones, en su pureza e idealidad abstractas. Las leyes de la *arithmetica universalis* —de la nomología aritmética, como también podríamos decir— son las leyes que se fundan *puramente en la esencia ideal del género número.* Las *últimas individualidades,* que caen bajo la esfera de estas leyes, son *ideales,* son los números aritméticamente definidos, esto es, las ínfimas diferencias específicas del género número. A éstas se refieren, por tanto, las leyes aritmético-singulares, las de la *arithmetica numerosa.* Estas leyes surgen mediante la aplicación de aquellas leyes aritméticas universales a números dados; y expresan lo que está encerrado puramente en la esencia ideal de estos números dados. Ninguna de estas leyes es reductible a una proposición universal empírica; aunque esta universalidad sea la mayor posible,

sea la ausencia empírica de toda excepción, en el ámbito del mundo real.

Lo que hemos expuesto acerca de la aritmética pura es totalmente aplicable a la *lógica pura*. También tratándose de ésta concedemos como manifiesto el hecho de que los conceptos lógicos tienen un origen psicológico; pero también aquí negamos la consecuencia psicologista, que se funda sobre este hecho. Dada la extensión que hemos concedido a la lógica, en el sentido de *arte* del conocimiento científico, tampoco dudamos, naturalmente, de que trate en amplia medida de las vivencias psíquicas. La metodología de la investigación y de la demostración científicas exige ciertamente una continua referencia a la naturaleza de los procesos psíquicos, en que tienen lugar aquéllas. Por eso los términos lógicos, como representación, concepto, juicio, raciocinio, demostración, teoría, necesidad, verdad, etc., pueden y deben figurar como nombres de clases de vivencias y disposiciones psíquicas. Negamos, empero, que nada semejante suceda nunca en las partes de lógica pura que contiene el arte de que hablamos. Negamos que la lógica pura, que debe separarse como disciplina teorética independiente, haya puesto su vista nunca en los hechos psíquicos, ni en leyes que deban caracterizarse como psicológicas. Ya hemos reconocido, en efecto, que las leyes lógicas puras, como, por ejemplo, las primitivas «leyes del pensamiento» o las fórmulas silogísticas, pierden completamente su sentido esencial cuando se intenta interpretarlas como psicológicas. Es claro, pues, de antemano, que *los conceptos de que se componen estas leyes y otras semejantes no pueden tener una extensión empírica.* Con otras palabras: no pueden tener el carácter de meros conceptos universales, cuya extensión llenen individualidades reales, sino que *son necesariamente auténticos conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies.* Resulta claramente, además, que los términos citados, y en general todos los que figuran en contextos de la lógica pura, son por necesidad *equívocos;* de tal forma que por un lado significan conceptos de clases de productos psíquicos, como los que pertenecen a la psicología, y por otro conceptos generales de individualidades ideales, que pertenecen a una esfera de leyes puras.

§ 47. *Indicaciones corroborativas sobre los conceptos lógicos fundamentales y sobre el sentido de los principios lógicos*

Esto se corrobora si miramos, aunque sólo sea fugazmente, a los tratados de lógica, que la historia nos presenta, y dirigimos nuestra especial atención a la fundamental diferencia entre la *unidad antropológico-subjetiva del conocimiento* y la *unidad ideal objetiva del contenido del conocimiento.* Los equívocos resaltan en seguida y explican la engañosa apariencia, que hace creer que las materias tratadas bajo el título tradicional de «doctrina elemental» son íntimamente homogéneas e íntegramente psicológicas.

En dicha parte se trata ante todo de *representaciones* y en amplia medida

se trata de ellas psicológicamente; se investigan con la mayor profundidad posible los procesos aperceptivos, en que brotan las representaciones. Pero tan pronto como se pasa a las diferentes «formas» esenciales de las representaciones, se inicia un cambio de punto de vista, que se acentúa en la teoría de las formas del juicio y se consuma en la teoría de las formas del silogismo y de las correspondientes leyes del pensamiento. El término de representación pierde súbitamente el carácter de un concepto psicológico de clase. Esto resalta con evidencia tan pronto como preguntamos concretamente por lo que cae bajo el concepto de representación. Cuando el lógico fija diferencias como la diferencia entre las representaciones singulares y universales (Sócrates —el hombre en general; el número cuatro— el número en general), o entre las atributivas y las no atributivas (Sócrates, el blanco —un hombre, un color—), etc.; o cuando enumera las varias formas de combinación de las representaciones en nuevas representaciones, como las combinaciones conjuntiva, disyuntiva, determinativa, etc.; o cuando clasifica las relaciones esenciales entre las representaciones, como las relaciones de comprensión y de extensión; cualquiera ve que ya no habla de individualidades fenoménicas, sino específicas. Supongamos que alguien enuncia, como ejemplo lógico, esta proposición: la representación «triángulo» comprende la representación «figura» y la extensión de ésta abraza en sí la extensión de aquélla. ¿Se habla aquí de las vivencias subjetivas de alguna persona, ni de la inclusión real de unos fenómenos en otros fenómenos? ¿Entran como *distintos* miembros en la extensión de lo que se llama *representación* en este contexto y en todos los semejantes, la representación del triángulo que tengo ahora y la que he tenido hace una hora, o no más bien como miembro *único la* representación «triángulo», y junto con ella, y también como *individualidades, la* representación «Sócrates», *la* representación «león», etc.?

En toda lógica se habla mucho de los *juicios;* pero también existe aquí un equívoco. En las partes psicológicas del arte lógico se habla de los juicios como *asentimientos,* es decir, de vivencias de la conciencia, que tienen una naturaleza determinada. En las partes de lógica pura ya no se habla de éstas. Juicio significa en lógica pura *proposición,* entendida no como unidad gramatical, sino como *unidad ideal de significación.* Y esto alcanza a todas las diferenciaciones entre los actos de juicio (y las formas que suministran las necesarias bases de las leyes lógicas puras). Juicio categórico, hipotético, disyuntivo, existencial o como quieran llamarse, no son en lógica pura títulos para ciertas clases de juicios, sino títulos para ciertas formas ideales de proposiciones. Lo mismo debe decirse de las *formas del silogismo,* del silogismo existencial, del silogismo categórico, etc. Los respectivos análisis son análisis de significaciones, o sea, todo menos análisis psicológicos. No se analizan fenómenos individuales, sino formas de unidades intencionales; no las vivencias del razonar, sino los silogismos. Quien, con el designio de hacer un análisis lógico, dice: el juicio categórico «Dios es justo» tiene por sujeto la representación «Dios», no habla seguramente del juicio como vi-

vencia psíquica vivida por él o por otro individuo, ni tampoco del acto psíquico que está incluido en ella y es suscitado por la palabra «Dios», sino que habla de *la* proposición «Dios es justo», que *es una,* pese a la multiplicidad de vivencias posibles, y habla de la representación «Dios», que es también *una,* como no puede menos de ser, tratándose de la parte singular de *un* todo. Y en consonancia con esto, la expresión «todo juicio» no mienta para el lógico «todo acto de juicio», sino «toda proposición objetiva». En la extensión del concepto lógico de «juicio» no entran en pie de igualdad el juicio «2 × 2 = 4» que estoy viviendo ahora y el juicio «2 × 2 = 4» que fue vivencia mía ayer, o en cualquier otra fecha, o de cualquier otra persona. Ni uno sólo de estos actos figura en la extensión de que se trata, sino pura y simplemente «2 × 2 = 4» y junto a éste, por ejemplo, «la tierra es un cubo», el teorema de Pitágoras, etc., y cada uno como un miembro. Exactamente lo mismo sucede, como es natural, cuando se dice: «el juicio *C* se sigue *del* juicio *P*»; y así en todos los casos semejantes.

Esto determina también el verdadero sentido de los principios lógicos; y lo determina tal como lo han caracterizado nuestros análisis anteriores. El principio de contradicción es —se enseña— un juicio sobre juicios. Pero si entendemos por juicios ciertas vivencias psíquicas, ciertos actos de asentimiento o de fe, etc., forjamos una concepción que no puede tener validez. Quien enuncia el principio, juzga; pero ni el principio, ni aquello sobre lo cual juzga, son juicios. Quien enuncia esta proposición: «de dos juicios contradictorios uno es verdadero y otro falso», no pretende enunciar una ley para los actos de juicio —a menos que se entienda mal a sí mismo, lo que muy bien puede suceder en una interpretación ulterior—, sino una ley para los *contenidos de los juicios* o, con otras palabras, para las *significaciones ideales* que solemos llamar abreviadamente proposiciones. Mejor fórmula sería, pues, la que dijese: «de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa» [15]. Es claro también que, para entender el principio de contradicción, no necesitamos más que hacernos presente el sentido de las significaciones proposicionales opuestas. No necesitamos pensar en los juicios como actos reales, y en ningún caso serían éstos los objetos pertinentes. Basta fijarse en esto, para ver intelectivamente que en la extensión de esta ley lógica sólo entran los juicios en un sentido ideal —según el cual «el» juicio «2 × 2 = 5» es *uno* junto «al» juicio «hay dragones», junto «al» teorema de la suma de los ángulos, etc.—, pero no entra uno solo de los *actos*

[15] No se confunda el principio de contradicción con el principio normativo de los juicios, que es su consecuencia evidente: «de dos juicios contradictorios, uno es *recto* El concepto de rectitud es correlativo del de verdad. Recto es un juicio, cuando tiene por verdadero lo que es verdadero, o sea, un juicio cuyo *contenido* es una proposición verdadera. Los predicados lógicos de verdadero y falso se refieren, con arreglo a su sentido propio, exclusivamente a las proposiciones, en el sentido de significaciones enunciativas. El concepto de juicio contradictorio está a su vez en correlación con el de proposición contradictoria; los juicios se llaman contradictorios, en sentido noético, cuando sus *contenidos* (sus significaciones ideales) están en esa relación descriptivamente precisa que llamamos contradicción en sentido lógico-formal.

de juicio reales o representados que corresponden en muchedumbre infinita a cada una de estas unidades ideales. Lo mismo que decimos del principio de contradicción cabe decir de todos los principios lógicos puros, por ejemplo, de los silogísticos.

La diferencia entre el punto de vista psicológico (que emplea los términos como términos de clases de vivencias psíquicas) y el punto de vista objetivo o ideal (desde el cual exactamente los mismos términos representan géneros y especies ideales) no es secundaria y meramente subjetiva; determina la distinción de ciencias esencialmente distintas. La lógica pura y la aritmética, como ciencias de las individualidades ideales de ciertos géneros, o de lo que se funda *a priori* en la esencia ideal de estos géneros, sepáranse de la psicología, como ciencia de los ejemplares individuales de ciertas clases empíricas.

§ 48. *Las diferencias decisivas*

Hagamos resaltar como conclusión las diferencias decisivas, de cuyo reconocimiento o ignorancia depende la posición que se toma frente a la argumentación psicologista. Son las siguientes:

1. Hay una diferencia esencial y absolutamente infranqueable entre las ciencias ideales y las ciencias reales. Las primeras son *a priori;* las segundas, empíricas. Aquéllas desenvuelven las leyes ideales que se fundan con certeza intelectiva en auténticos conceptos generales; éstas fijan con probabilidad intelectiva las leyes reales, que se refieren a una esfera de hechos. La extensión de los conceptos generales es en aquéllas un conjunto de ínfimas diferencias específicas; en éstas, un conjunto de ejemplares individuales, localizados en el tiempo. Los últimos objetos son en aquéllas especies ideales; en éstas, hechos empíricos. Esto supone manifiestamente las esenciales distinciones entre ley natural y ley ideal; entre proposiciones universales sobre hechos (que se disfrazan tal vez de proposiciones generales como todos los cuervos son negros, el cuervo es negro) y las auténticas proposiciones generales, como son las proposiciones generales de la matemática pura; entre el concepto empírico de clase y el concepto ideal de género, etc. La recta apreciación de estas diferencias depende en absoluto de que se abandone definitivamente la teoría empirista de la abstracción, que predomina en la actualidad e impide comprender el orden lógico; sobre lo cual hablaremos extensamente con posterioridad (cf. Investigación segunda).

2. En todo conocimiento y especialmente en toda ciencia, hay que tener en cuenta la diferencia fundamental que existe entre tres clases de conexiones:

a) La conexión de las *vivencias cognoscitivas* en las cuales se realiza subjetivamente la ciencia, o sea, la *conexión psicológica* de las representa-

ciones, juicios, intelecciones, presunciones, preguntas, etc., en las cuales se verifica la investigación, o en las cuales es pensada intelectivamente la teoría descubierta desde hace tiempo.

b) La conexión de los *objetos* investigados en la ciencia y *conocidos* teoréticamente; los cuales constituyen por lo mismo la *esfera* de esta ciencia. La conexión del investigar y el conocer es visiblemente distinta de la de lo investigado y conocido.

c) La *conexión lógica,* esto es, la conexión específica de las ideas teoréticas, la cual constituye la unidad de las *verdades* de una disciplina científica, o más especialmente, de una teoría científica, de una demostración o de un raciocinio; o también la unidad de los *conceptos* en la *proposición* verdadera, de las simples verdades en las conexiones de verdades, etc.

En el caso de la física, por ejemplo, distinguimos la conexión de las vivencias psíquicas del físico pensante, la naturaleza física que es conocida por éste, y la conexión ideal de las verdades en la teoría física, esto es, en la unidad de la mecánica analítica, de la óptica teorética, etc. También la forma de la fundamentación de probabilidad, que domina la conexión de los hechos y las hipótesis, pertenece al orden lógico. La conexión lógica es la forma ideal por virtud de la cual se puede hablar *in especie* de la misma verdad, del mismo raciocinio y la misma demostración, de la misma teoría y la misma disciplina racional (de *una y la misma),* cualquiera que sea el que «la» piense. La unidad de esta forma es una unidad de validez según leyes. Las leyes a las cuales está sometida, con todas las demás iguales a ella, son las leyes lógicas puras, que abrazan por tanto todas las ciencias, no en cuanto a su contenido psicológico, ni objetivo, sino en cuanto a su contenido significativo ideal. Como de suyo se comprende, las conexiones determinadas de conceptos, proposiciones, verdades, que constituyen la unidad ideal de una disciplina determinada, sólo pueden llamarse lógicas en cuanto caen *bajo* la lógica, al modo de casos individuales; pero no pertenecen a *la* lógica como partes integrantes.

Las tres conexiones distinguidas se dan en la lógica y en la aritmética, como en todas las demás disciplinas; únicamente los objetos investigados no son en aquéllas hechos reales, como en la física, sino especies ideales. En cuanto a la lógica, el singular carácter de la misma da por resultado la peculiaridad, ya mencionada incidentalmente, de que las conexiones ideales que constituyen su unidad teorética caen como casos especiales bajo las leyes que ella misma promulga. Las leyes lógicas son a la vez partes y reglas de estas conexiones; pertenecen a la *conexión teorética* y simultáneamente a la *esfera* de la ciencia lógica.

§ 49. *Tercer prejuicio. La lógica como teoría de la evidencia*

Formulamos un tercer prejuicio [16] en las siguientes proposiciones. Toda verdad reside en el juicio. Pero sólo reconocemos un juicio como verdadero en el caso de su *evidencia*. Esta palabra designa —así se dice— un carácter psíquico peculiar y bien conocido por la experiencia interna, un sentimiento *sui generis* que garantiza la verdad del juicio a que va unido. Ahora bien, si la lógica es el arte que pretende ayudarnos a conocer la verdad, las leyes lógicas son —de suyo, se comprende— proposiciones de la psicología. Son proposiciones que nos declaran las condiciones psicológicas de que depende la existencia o la ausencia de ese «sentimiento de evidencia». En estas proposiciones se fundan luego preceptos prácticos, que deben ayudarnos a llevar a cabo juicios que presenten este señalado carácter. En todo caso, cuando se habla de leyes o normas lógicas, pueden entenderse también mentadas estas reglas del pensamiento, fundadas en la psicología.

Ya Mill roza esta concepción, cuando enseña, con el designio de separar la lógica de la psicología: *The properties of Thought which concern Logic, are some of its contingent properties; those, namely, on the presence of which depends good thinking, as distinguished from bad* [17]. En sus consideraciones ulteriores designa repetidamente la lógica como una *theorie* (que debe entenderse psicológicamente) o una *Philosophy of Evidence* [18], aunque es cierto que al decir esto no piensa inmediatamente en las leyes lógicas puras. En Alemania, este punto de vista surge a veces en Sigwart. Según él, «ninguna lógica puede proceder de otro modo que investigando las condiciones en que aparece este sentimiento subjetivo de la necesidad (en el aparte anterior 'el sentimiento íntimo de la evidencia') y dando a las mismas su expresión general» [19]. En la misma dirección apuntan muchas manifestaciones de Wundt. En su *Lógica* leemos, por ejemplo: «Las propiedades de la evidencia y de la validez universal, que presentan determinadas combinaciones del pensamiento..., hacen brotar de las leyes psicológicas del pensamiento las lógicas.» Su «carácter normativo está fundado únicamente en que algunas de las combinaciones psicológicas del pensamiento poseen de hecho evidencia y validez universal. Pues sólo entonces resulta posible que exijamos al pensamiento en general que dé satisfacción a las condiciones de la evidencia y de la validez universal». «Llamamos leyes lógicas del pensamiento a esas condiciones mismas, que es necesario satisfacer para alcanzar la evidencia y la validez universal...» Y advierte

[16] En las argumentaciones del capítulo 3 representó su papel especialmente en el § 19, p. 69.
[17] J. St. Mill, *An Examination*, p. 462.
[18] L. c., pp. 473, 475, 476, 478.
[19] Sigwart, *Logik*, I, p. 16.

expresamente: «el pensamiento psicológico sigue siendo siempre la forma más general» [20].

Esta interpretación de la lógica como una psicología de la evidencia, aplicada prácticamente, gana en rigor y en difusión, de un modo innegable, en la literatura lógica de fines del último siglo. Merece especial mención la *Lógica* de Höfler y Meinong, porque puede considerarse como el primer ensayo realmente logrado de hacer valer, con la mayor consecuencia posible, en la lógica entera el punto de vista de la psicología de la evidencia. Höfler señala como problema capital de la lógica la investigación de «las leyes (en primer término psicológicas) según las cuales la producción de la evidencia depende de determinadas propiedades de nuestras representaciones y juicios» [21]. «Entre todas las manifestaciones del pensamiento que existen realmente o pueden representarse como posibles», debe la lógica «poner de relieve aquellas clases ('formas') de pensamientos a las que es inherente de un modo directo la evidencia, o que son condiciones necesarias para que ésta se produzca» [22]. El resto de la exposición muestra que todo esto se halla tomado en sentido psicológico. Así, por ejemplo, se dice que el método de la lógica, en cuanto concierne a la fundamentación teorética de la doctrina del pensar recto, es el mismo que la psicología emplea respecto de todos los fenómenos psíquicos; su misión es *descubrir* los *fenómenos* especiales del pensar recto y reducirlos en la medida de lo posible a leyes simples, esto es, *explicar* los complejos por los simples *(l. c.,* p. 18). Más adelante se señala a la teoría lógica del silogismo la misión «de formular las leyes... que dicen de qué caracteres de las premisas depende el que se pueda inferir de ellas con evidencia un juicio determinado». Etcétera.

§ 50. *La transformación equivalente de los principios lógicos en principios sobre las condiciones ideales de la evidencia del juicio. Los principios resultantes no son psicológicos*

Apliquémonos ahora a la crítica. Estamos muy lejos de conceder que sea indudable la proposición con que empieza el argumento (que toda verdad reside en el juicio), proposición que circula actualmente como lugar común, pero que necesita aclaración. No dudamos, naturalmente, de que conocer la verdad y afirmarla con pretensiones de legitimidad supone la in-

[20] Wundt, *Logik,* I, p. 91. Wundt empareja continuamente la evidencia y la validez universal. Por lo que toca a esta última, distingue la validez universal subjetiva, que es una mera consecuencia de la evidencia, y la objetiva, que viene a parar en el postulado de la inteligibilidad de la experiencia. Pero como la justificación y el adecuado cumplimiento del postulado se fundan a su vez en la evidencia, no parece factible introducir la validez universal en las discusiones fundamentales sobre los puntos de partida.

[21] *Logick. Unter Mitwirkung von A. Meinong verfast von A. Höfler,* Viena, 1890, p. 16, *supra.*

[22] L. c., p. 17.

telección de la verdad. Por lo mismo tampoco dudamos de que el arte lógico deba investigar las condiciones psicológicas para que la evidencia brille en nuestros juicios. Podemos acercarnos incluso un paso más a la concepción discutida. Aunque pensamos aplicar también ahora la distinción entre los principios lógicos puros y los principios metodológicos, concedemos expresamente, respecto de los primeros, que tienen cierta relación con el dato psicológico de la evidencia y denuncian en cierto sentido condiciones psicológicas del mismo.

Pero esta relación es para nosotros puramente ideal e indirecta. Negamos que los principios lógicos puros enuncien lo más mínimo sobre la evidencia y sus condiciones. Creemos poder mostrar que sólo consiguen alcanzar esa relación con las vivencias de la evidencia, por vía de aplicación o adaptación; de igual modo que toda ley «fundada puramente en conceptos» puede transportarse a la esfera (representada en general) de los casos particulares empíricos de esos conceptos. Pero los principios de la evidencia, que así brotan, conservan después lo mismo que antes su carácter *a priori;* y las condiciones de la evidencia que ellos enuncian son todo menos condiciones psicológicas o reales. Los principios conceptuales puros se transforman en este caso, como en todos los análogos, en enunciados sobre incompatibilidades (o posibilidades) *ideales.*

Una sencilla consideración pondrá esto en claro. De toda ley lógica pura pueden extraerse, mediante una transformación posible *a priori* (evidente), ciertos principios de la evidencia o, si se quiere, ciertas condiciones de la evidencia. El principio combinado de contradicción y de tercero excluso es con seguridad equivalente a este principio: la evidencia *puede* aparecer en uno, pero sólo en *uno* de dos juicios contradictorios [23]. El *modus Barbara,* es, sin duda alguna, equivalente a este principio: la evidencia de la verdad necesaria de una proposición de la forma «todos los *A* son *C*» (o expresado de un modo más exacto: su verdad como una verdad que resulta necesaria) puede aparecer en un acto de raciocinio, cuyas premisas tienen las formas «todos los *A* son *B*» y «todos los *B* son *C*». Y análogamente en toda ley lógica pura. Lo cual es perfectamente comprensible, pues evidentemente existe una equivalencia general entre las proposiciones: «*A* es

[23] Si la teoría de la evidencia pidiese realmente la interpretación que Höfler da, l. c., p. 133, estaría juzgada ya por nuestra crítica anterior de las falsas interpretaciones empiristas de los principios lógicos (cf. 75 de esta obra). El principio de Höfler «un juicio afirmativo y otro negativo sobre el mismo objeto son incompatibles» es —considerado exactamente— falso en sí; mal puede, pues, ser considerado como el sentido del principio lógico. Un error análogo es cometido en la definición de los conceptos correlativos «fundamento» y «consecuencia», la cual, si fuese exacta, haría de todas las leyes del silogismo proposiciones falsas. Dice: «Un juicio *C* es la 'consecuencia' de un 'fundamento' *F,* cuando considerar como falso *C* es... incompatible con considerar (en la mera representación) verdadero *F*» (l. c., p. 136). Obsérvese que Höfler explica la incompatibilidad mediante la evidencia de la incoexistencia (l. c., p. 129). Confunde patentemente la «incoexistencia» ideal de las proposiciones correspondientes (para hablar más claro: su no ser válidas ambas) con la incoexistencia real de los respectivos actos de asentimiento, representación, etc.

verdad», y: «es posible que alguien juzgue con evidencia que *A* es». Los principios, a cuyo sentido es inherente enunciar las leyes de lo que está implícito en el concepto de la verdad, y que la verdad de las proposiciones de ciertas formas proposicionales condiciona la verdad de las proposiciones de las formas proposicionales correlativas, admiten naturalmente transformaciones equivalentes en las cuales la posible aparición de la evidencia queda puesta en relación con las formas proposicionales de los juicios.

Pero la intelección de todo esto nos ofrece a la vez el medio de refutar el intento de subsumir la lógica pura en la psicología de la evidencia. La proposición: «*A* es verdad» no significa en sí lo mismo que su equivalente: «es posible que alguien juzgue que *A* es». La primera no habla del juicio de nadie; ni siquiera en general. Sucede aquí enteramente lo mismo que con las proposiciones matemáticas puras. El enunciado $a+b=b+a$ dice que el valor numérico de la suma de dos números es independiente de su puesto en la adición; pero no dice nada de los actos de contar ni de sumar de nadie. Unicamente hablará de tales actos si sufre una transformación evidente y equivalente. *In concreto* no se da (y esto es algo que puede afirmarse *a priori)* ningún número sin contar, ni suma alguna sin sumar.

Pero aunque abandonemos las formas originarias de los principios lógicos puros y los transformemos en los equivalentes principios de la evidencia, no resulta de ello nada que la psicología pueda pretender como su propiedad. La psicología es una ciencia empírica, la ciencia de los hechos psíquicos. La posibilidad psicológica es, por lo tanto, un caso de la posibilidad real. Pero aquellas posibilidades de la evidencia son ideales. Lo que es imposible psicológicamente puede muy bien ser, hablando idealmente. La solución del «problema de los tres cuerpos» generalizado —digamos el problema de los *n* cuerpos— puede sobrepasar las facultades del conocimiento humano. Pero el problema *tiene* una solución y por ende es posible una evidencia referente a ella. Hay números decádicos con trillones de cifras y hay verdades referentes a ellos. Pero nadie puede representarse realmente tales números, ni llevar a cabo realmente las adiciones, multiplicaciones, etc., referentes a ellos. La evidencia es en este caso psicológicamente imposible y, sin embargo, hablando *idealmente,* es con toda certeza una vivencia psíquica posible.

La transformación del concepto de verdad en el de posibilidad del juicio evidente, tiene analogía con la relación entre los conceptos de ser individual y posibilidad de la percepción. La equivalencia de estos conceptos es indiscutible; pero sólo con tal de que se entienda por percepción la percepción adecuada. Es *posible,* según esto, una percepción que perciba en *una* intuición el mundo entero, la inmensa, infinita muchedumbre de los cuerpos. Naturalmente, esta posibilidad ideal no es una posibilidad real, que pueda admitirse con respecto a un sujeto empírico; sobre todo, porque semejante intuición sería un continuo infinito de la intuición: unitariamente pensado, una *idea* kantiana.

Al acentuar la idealidad de las posibilidades que pueden derivarse de las

leyes lógicas, con respecto a la evidencia del juicio, y que se nos presentan como válidas *a priori* en evidencias apodícticas, no pretendemos negar de ningún modo su *utilidad psicológica.* Cuando de la ley que dice que «de dos proposiciones contradictorias una es verdarera y otra falsa» derivamos la verdad según la cual «en un par de juicios contradictorios posibles uno y sólo uno puede tener el carácter de la evidencia» —derivación evidentemente justa, si definimos la evidencia como la vivencia en la cual un sujeto que juzga se percata de la rectitud de su juicio, esto es, de su conformidad con la verdad—, la nueva proposición expresa una verdad sobre las compatibilidades o incompatibilidades de ciertas *vivencias psíquicas.* Pero de este modo, también toda proposición matemática pura nos instruye sobre acontecimientos posibles e imposibles en la esfera de lo psíquico. No es posible ninguna enumeración ni cálculo empírico, ningún acto psíquico de transformación algebraica o de construcción geométrica, que contradiga las leyes ideales de la matemática. Estas leyes son, pues, utilizables psicológicamente. Podemos extraer de ellas en todo tiempo posibilidades e imposibilidades *a priori,* que se refieren a ciertas clases de actos psíquicos, a los actos de contar, sumar, multiplicar, etc. Pero no por ello son estas leyes en sí mismas leyes psicológicas. Pertenece a la psicología, como ciencia natural de las vivencias psíquicas, el investigar las *condiciones naturales* de estas vivencias. Su esfera abarca también, pues, las condiciones reales empíricas de las operaciones matemáticas y lógicas. Pero las condiciones y las leyes *ideales* de éstas forman un reino por sí. Este se compone de puras proposiciones generales, construidas con «conceptos» que no son conceptos de clases de actos psíquicos, sino conceptos ideales (conceptos de esencias) que tienen su base concreta en estos actos o en sus correlatos objetivos. El número tres, la verdad que lleva el nombre de Pitágoras, etc., no son, como ya hemos expuesto, individualidades empíricas, ni clases de éstas; son objetos ideales, que aprehendemos ideatoriamente en los correlatos de los actos de contar, de juzgar con evidencia, etc.

Así, pues, con respecto de la *evidencia,* la mera misión de la psicología es decubrir las condiciones *naturales* de las vivencias comprendidas bajo este título, o sea, investigar las conexiones reales, en que la evidencia nace y desaparece según el testimonio de nuestra experiencia. Estas condiciones naturales son la concentración del interés, cierta frescura espiritual, la práctica y otras semejantes. Su investigación no conduce a conocimientos de un contenido exacto, ni a proposiciones generales intelectivas, con auténtico carácter de leyes, sino a vagas universalidades empíricas. Pero la evidencia del juicio no está sometida meramente a estas condiciones *psicológicas,* que podemos llamar también externas y empíricas (puesto que no se fundan puramente en la forma y la materia específicas del juicio, sino en la coordinación empírica de éste con el resto de la vida psíquica); la evidencia del juicio está sometida también a condiciones *ideales.* Toda verdad es una unidad ideal frente a una muchedumbre infinita e ilimitada de posibles enunciados justos, de la misma forma y materia. Todo acto de juicio, perteneciente a

esta muchedumbre ideal, cumple, ya sea por su mera forma, ya por su materia, las condiciones ideales de la posibilidad de su evidencia. Ahora bien, las leyes lógicas puras son verdades, que se fundan puramente en el concepto de la verdad y en los demás conceptos emparentados por esencia con éste. Mas aplicadas a los posibles actos de juicio, expresan condiciones ideales de la posibilidad (o de la imposibilidad) de la evidencia, fundándose en la mera forma del juicio. De estas dos clases de condiciones de la evidencia, unas están en relación con la peculiar constitución de las distintas especies de seres psíquicos, que caen dentro del marco de la psicología correspondiente —pues la inducción psicológica sólo llega hasta donde llega la experiencia—; pero las otras, como sujetas a leyes ideales, son válidas para toda conciencia posible.

§ 51. *Los puntos decisivos en esta discusión*

En último y decisivo término, también en esta discusión, para ver definitivamente claro, hace falta el recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental, la distinción entre lo *real* y lo *ideal;* o el recto conocimiento de todas las distinciones en que la misma se descompone. Son éstas las distinciones tan repetidamente acentuadas por nosotros entre las verdades, leyes y ciencias reales y las ideales; entre las generalidades reales y las ideales (o las individuales y las específicas) y lo mismo entre las individualidades, etc. Sin duda en cierto modo conoce todo el mundo estas distinciones; e incluso un empirista tan extremo como Hume lleva a cabo la fundamental distinción de las *relations of ideas* y las *matters of fact,* la misma que ya antes de él había enseñado el gran idealista Leibniz bajo los títulos de *vérités de raison* y *vérités de fait.* Pero llevar a cabo una distinción epistemológica importante no significa comprender rectamente su esencia epistemológica. Es necesario llegar a comprender claramente qué sea lo ideal en sí y en su relación con lo real; cómo lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo puede ser inherente a éste y llegar así a ser conocido. La cuestión fundamental es si los objetos ideales del pensamiento son realmente meros signos para expresarse abreviadamente y con «economía de pensamiento» —dicho a la moderna— expresiones que, reducidas a su contenido propio, se agotan en puras vivencias individuales, en puras representaciones y juicios relativos a los hechos individuales; o si el idealista tiene razón cuando dice que esta teoría empirista puede ser enunciada con nebulosa generalidad, pero no puede ser pensada exhaustivamente; que todos los enunciados, y por ende los pertenecientes a esta misma teoría, pretenden tener *sentido* y *validez* y que todo intento de reducir estas unidades ideales a las individualidades reales se enreda en absurdos inevitables; que el desmenuzamiento del concepto en un conjunto de individualidades, sin un concepto que dé unidad a este conjunto en el pensamiento, es inconcebible, etc.

Por otra parte, la inteligencia de nuestra distinción entre la «teoría de

la evidencia» real y la ideal, supone conceptos exactos de la *evidencia* y de la *verdad*. En la literatura psicologista de los últimos decenios oímos hablar de la evidencia como si fuese un sentimiento accidental, que se presenta en ciertos juicios y falta en otros; o que, en el mejor de los casos, aparece ligado a ciertos juicios y a otros no —los mismos para todos los hombres o, formulado más exactamente, para todo hombre normal y que se encuentre en circunstancias normales del juzgar—. Todo hombre normal siente en ciertas circunstancias normales la evidencia de la proposición $2+1=1+2$, lo mismo que siente dolor cuando se quema. Pero cabría preguntar en qué se funda la autoridad de este singular sentimiento; cómo logra garantizar la verdad del juicio, «imprimirle el sello de la verdad», «denunciar» su verdad, o como quiera que diga la expresión figurada. Cabría preguntar también qué significa exactamente la vaga expresión de una constitución normal y circunstancias normales y sobre todo mostrar que ni siquiera el recurrir a lo normal hace coincidir la esfera de los juicios evidentes con la de los juicios conformes a la verdad. Nadie puede negar, finalmente, que la inmensa mayoría de los juicios justos posibles ha de carecer de evidencia aun para el sujeto normal, que juzga en circunstancias normales. No se pretenderá, en efecto, tomar el repetido concepto de la normalidad de tal suerte, que no pueda llamarse normal a ningún hombre real y posible, dentro de las limitaciones de su naturaleza.

El empirismo desconoce la relación entre la verdad y la evidencia, como desconoce en general la relación entre lo ideal y lo real en el pensamiento. La evidencia no es un sentimiento accesorio, que se adhiera a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico, susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase (a saber, la de los llamados juicios «verdaderos»), de tal suerte que el contenido fenomenológico del juicio correspondiente, considerado en sí y por sí, siga siendo el mismo idénticamente, esté acompañado o no de este carácter. No sucede en esto lo que solemos imaginar cuando pensamos la relación entre los contenidos de la sensación y los sentimientos correspondientes: que dos personas que tienen las mismas sensaciones, sean afectadas por ellas de distinta manera. La evidencia no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. El juicio no evidente tiene con él una relación análoga a la que tiene la representación arbitraria de un objeto con la percepción adecuada de éste. Lo percibido de un modo adecuado no es meramente algo mentado de algún modo, sino algo que en el acto es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente. De un modo análogo, lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado (esto es, meramente mentado en forma judicativa, enunciativa, afirmativa), sino algo

dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo; presente en el sentido en que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o aquella forma de aprehensión significativa, y, según su índole, como individual o general, empírica o ideal, etc. La analogía que reúne todas las vivencias de presencia originaria es la que conduce luego a hablar de un modo análogo; y entonces se llama a la evidencia visión, intelección, aprehensión de la situación objetiva presente en sí misma («verdadera») o, con un equívoco fácil, de la verdad. Y así como en la esfera de la percepción el no ver no coincide en modo alguno con el no ser, tampoco la falta de evidencia significa falta de verdad. La *vivencia de la concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el *sentido* actual *del enunciado* y la *situación objetiva* presente en sí misma, es la evidencia; y la *idea* de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad. No es un hecho casual el que el pensamiento de una proposición, aquí y ahora, concuerde con la situación objetiva dada. La relación concierne propiamente a la significación proposicional idéntica y a la situación objetiva idéntica. La «validez» o la «objetividad» (o la «invalidez» o «falta de objetividad») no es inherente al enunciado, como tal vivencia temporal, sino al enunciado *in specie,* al puro e idéntico enunciado 2 × 2 son 4 y otros semejantes.

Esta es la única concepción con la cual concuerda el hecho de que venga a ser lo mismo llevar a cabo un juicio *J* (esto es, un juicio del contenido significativo *J*), en la forma de un juicio intelectivo, y tener la intelección de que existe la verdad *J*. Y en consonancia con esto tenemos también la intelección de que con nuestra intelección no puede disputar la de nadie, con tal de que la una y la otra sean realmente intelecciones. Pues esto sólo significa que lo que es *vivido* como verdadero, es también pura y simplemente verdadero, no puede ser falso. Lo cual resulta del nexo esencial general entre la vivencia de la verdad y la verdad. Nuestra concepción es, pues, la única que elimina esa duda, a la que no puede escapar la concepción de la evidencia como sentimiento accidentalmente agregado, que equivale manifiestamente al pleno escepticismo: la duda de si, cuando tenemos la intelección de que es *J*, no podrán tener otros la intelección de que es *J'*, evidentemente incompatible con *J*; o de si, en general, no podrán entrar en insoluble conflicto unas intelecciones con otras, etc. También comprendemos así por qué el «sentimiento» de la evidencia no puede tener otro prerrequisito *esencial* que la verdad del contenido del juicio respectivo. Pues así como es comprensible de suyo que donde no hay nada, no hay nada que ver, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad, tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad, o con otras palabras, ninguna evidencia (cf. Investigación sexta, capítulo 5).

CAPITULO 9

El principio de la economía del pensamiento y la lógica

§ 52. *Introducción*

Estrechamente emparentada con el psicologismo (cuya refutación nos ha ocupado hasta ahora) se halla otra forma de fundamentación empirista de la lógica y de la teoría del conocimiento, que en los últimos años se ha difundido en singular medida: la fundamentación *biológica* de estas disciplinas, por medio del principio del menor esfuerzo, como lo llama Avenarius, o del principio de la economía del pensamiento, como lo llama Mach. Pero también esta nueva dirección desemboca finalmente en el psicologismo, como se ve con la mayor claridad en la *Psicología* de Cornelius. En esta obra es considerado el principio en cuestión expresamente como «ley fundamental de la razón» y a la vez como una «ley psicológica general» [1]. La psicología —en especial la psicología de los procesos del conocimiento— edificada sobre este principio, debe suministrar a la vez la base de la filosofía en general [2].

A mi parecer, hay en estas teorías económicas de la lógica pensamientos bien justificados y muy fecundos dentro de justos límites, pero expuestos en giros que, de ser aceptados generalmente, acarrearían la ruina de toda auténtica lógica y teoría del conocimiento por un lado, y de la psicología por otro [3].

Expondremos en primer término el carácter del principio de Avenarius y Mach, como principio teleológico de adaptación; precisaremos después su valioso contenido y los fines justificados de las investigaciones fundadas

[1] H. Cornelius, *Psychologie*, pp. 82 y 83.

[2] L. c., pp. 3-9. *Methode und Stellung der Psychologie.*

[3] La crítica adversa que he de llevar a cabo en este capítulo contra una tendencia capital de la filosofía de Avenarius, se compadece muy bien con la más alta estima por el investigador prematuramente arrebatado a la ciencia y por la solidez y seriedad de sus trabajos científicos.

en él, con vistas a la antropología psíquica y a la teoría práctica de la ciencia. Como conclusión demostraremos su inaptitud para fundamentar la psicología, y sobre todo para prestar ayuda a la lógica pura y a la teoría del conocimiento.

§ 53. *El carácter teleológico del principio de Avenarius y Mach y la significación científica de la economía del pensamiento*

Como quiera que se formule, el principio tiene el carácter de un principio de evolución o de adaptación, que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación de los pensamientos a las distintas esferas de los fenómenos, adaptación la más adecuada posible o la más económica posible o la que más fuerzas ahorra.

Avenarius formula el principio en el prólogo de su escrito de habilitación [4] con estas palabras: «La modificación que el alma hace sufrir a sus representaciones, al sobrevenir nuevas impresiones, es la menor posible.» Pero inmediatamente después dice: «Mas como el alma está sometida a las condiciones de la existencia orgánica y a los imperativos finalistas de ésta, el principio aducido se convierte en un *principio de evolución;* el alma no emplea en una apercepción más fuerza que la necesaria y, entre varias apercepciones posibles, da la preferencia a aquella que lleva a cabo la misma obra con menor gasto de fuerzas, o una obra mayor con el mismo gasto de fuerzas; en circunstancias favorables el alma prefiere un esfuerzo temporal mayor, que promete como efecto ventajas mayores o más duraderas, a un gasto de fuerzas momentáneamente menor, pero al que vaya unido un efecto de menor magnitud o duración».

La mayor abstracción, que Avenarius consigue introduciendo el concepto de la apercepción, resulta clara, pues la paga con la ambigüedad y pobre contenido del mismo. Mach parte con razón de lo que en Avenarius se ofrece como resultado de prolijas deducciones, en conjunto muy dudosas: el hecho de que la ciencia tiene por efecto una orientación lo más perfecta posible en las respectivas esferas de la experiencia, una adaptación lo más económica posible de nuestros pensamientos a ellas. Mach no gusta, por lo demás (y también con razón) de hablar de un principio, sino simplemente de la «naturaleza económica» de la investigación científica, de la «función económica» de los conceptos, fórmulas, teorías, métodos, etc.

No se trata, pues, de un principio en el sentido de teoría racional, de ley exacta y capaz de funcionar como fundamento de una explicación racional (como las leyes matemáticas puras o las físico-matemáticas), sino de uno de esos valiosos *puntos de vista teleológicos* que son de gran utilidad

[4] R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung,* Leipzig, 1876, páginas III y s.

en las ciencias biológicas en general, y pueden coordinarse a la idea general de la evolución.

La referencia a la conservación del individuo y a la conservación de la especie es patente. La actividad animal está determinada por las representaciones y los juicios. Si éstos no se encontrasen suficientemente adaptados al curso de los acontecimientos; si no cupiese utilizar la experiencia pasada, ni prever lo nuevo, ni coordinar adecuadamente los medios y los fines —todo esto al menos dentro de un término medio aproximado, en el círculo vital de los respectivos individuos y con referencia a los peligros que les amenazan o a las circunstancias que les son favorables—, no sería posible la conservación. Un ser de una especie análoga a la humana, que se limitase a vivir contenidos de sensación y no llevase a cabo asociaciones, ni adquiriese hábitos representativos; un ser que careciese de la facultad de *interpretar objetivamente* los contenidos, de percibir cosas y sucesos exteriores, de esperarlos conforme a lo habitual o de representárselos nuevamente en la memoria; un ser que no estuviese seguro de un promedio de éxitos en todos estos actos de experiencia, ¿cómo podría subsistir? Ya Hume habló en este respecto de «una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas» [5]. Y la moderna teoría de la evolución ha conducido a desarrollar este punto de vista y a investigar en detalle las teleologías de la constitución espiritual, pertinentes a este respecto. Es éste seguramente un punto de vista no menos fecundo para la biología psíquica que lo es hace ya largo tiempo para la física.

Como es natural, no sólo se subordina a él la esfera del pensamiento ciego, sino también la del lógico, la del científico. La superioridad del hombre consiste en la inteligencia. El hombre no es meramente un ser que se adapta perceptiva y empíricamente a sus situaciones externas. El hombre piensa, supera mediante el concepto los estrechos límites de lo intuitivo. En el conocimiento conceptual penetra hasta las rigurosas leyes causales que le permiten —en medida y con seguridad incomparablemente mayores que aquellas con que esto sería posible en otro caso— prever el curso de los fenómenos futuros, reconstruir el transcurso de los pasados, calcular de antemano la conducta posible de las cosas circundantes y dominarla prácticamente. *Science d'où prévoyance; prévoyance d'où action,* dice Comte exactamente. Por muchas que sean las penalidades que el esfuerzo intensivo del conocimiento imponga —y no raras veces— al investigador, finalmente llegan los frutos, llegan los tesoros de la ciencia, para bien de toda la humanidad.

En lo que acabamos de exponer no hemos hablado de la *economía del pensamiento.* Pero este pensamiento se impone tan pronto como considera-

[5] Hume, *An Enquiry concerning human Understanding,* sect. V, parte II. (Essays, ed. Green a. Grose, vol. II, p. 46.)

mos exactamente lo que implica la idea de adaptación. Un ser se halla manifiestamente constituido de un modo tanto más adecuado, esto es, tanto mejor adaptado a sus condiciones de vida, cuanto más rápidamente y con menor gasto de fuerzas puede llevar a cabo en cada caso las operaciones necesarias o favorables a su propia conservación. A la vista de cualesquiera circunstancias nocivas o ventajosas (que pertenezcan por término medio a cierta esfera, y sólo aparezcan con cierta frecuencia) estará dispuesto rápidamente a la defensa o al ataque, y por tanto tendrá más probabilidades de éxito; conservará un resto mayor de fuerza superflua, para hacer frente a nuevos peligros o conseguir nuevas ventajas. Como es natural, se trata en todo esto de circunstancias vagas, que sólo convergen y sólo podemos apreciar de un modo aproximado, pero de las cuales es posible hablar con suficiente precisión, y que se prestan en conjunto a una ponderación útil, al menos dentro de ciertos límites.

Esto es aplicable, con seguridad, a la esfera de las actividades espirituales. Una vez demostrado que las actividades espirituales contribuyen a la conservación, cabe considerarlas desde el punto de vista económico y examinar teleológicamente las actividades ejercidas de hecho por el hombre. Cabe también demostrar, por decirlo así *a priori*, que ciertas perfecciones se recomiendan porque economizan pensamiento y hacer ver luego que son realizadas en las formas y por las vías de nuestra actividad mental —ya sea en general, ya sea en los espíritus más adelantados o en los métodos de la investigación científica—. En todo caso se abre aquí una esfera de extensas, fecundas e instructivas investigaciones. La esfera de lo psíquico es una esfera parcial de la biología y, por tanto, no sólo ofrece espacio para las investigaciones psicológico-abstractas, que tienen por objetivo las leyes elementales, al modo de las investigaciones físicas, sino también para las investigaciones psicológico-concretas y especialmente para las teleológicas. Estas últimas constituyen la antropología *psíquica*, necesaria pareja de la *física*, considerando al hombre en la comunidad de vida de la humanidad y, más ampliamente, en la de la vida terrestre entera.

§ 54. *Exposición más detallada de los fines legítimos de una teoría de la economía del pensamiento, principalmente en la esfera de la metodología deductiva pura. Su relación con el arte lógico*

Aplicado especialmente a la esfera de la ciencia, el punto de vista económico-lógico puede dar importantes resultados; puede arrojar una clara luz sobre los fundamentos antropológicos de los distintos métodos de investigación. Más aún: muchos de los métodos más fecundos, característicos de las ciencias más adelantadas, sólo pueden explicarse satisfactoriamente acudiendo a las propiedades de nuestra constitución psíquica. Muy exactamente dice Mach en este respecto: «Quien cultiva la matemática sin llegar

a ver claro en la dirección indicada, tiene que recibir con frecuencia la ingrata impresión de que el papel y el lápiz le superan en inteligencia»[6].

Debemos tener en cuenta lo siguiente: si consideramos la limitación de las fuerzas intelectuales humanas, lo reducido de la esfera en que tienen su sede las complicaciones de conceptos abstractos, plenamente comprensibles, y lo difícil que es la simple comprensión de estas complicaciones, llevadas a cabo propiamente; si consideramos además cuán limitados somos asimismo en la concepción del sentido que tienen las combinaciones de proposiciones, aunque sólo sean moderadamente complicadas, y más todavía en la verificación real e intelectiva de deducciones también moderadamente complicadas; si consideramos, por último, cuán pequeña es *a fortiori* la esfera en que puede moverse originariamente la investigación activa plenamente intelectiva y en constante esfuerzo de trato con los pensamientos mismos; si consideramos todo esto, ha de maravillarnos cómo pueden constituirse extensas teorías y ciencias racionales. Así, por ejemplo, es un serio problema el de cómo son posibles disciplinas matemáticas, disciplinas en las cuales no pensamientos relativamente simples, sino verdaderas montañas de pensamientos y combinaciones de pensamientos se mueven con soberana libertad y son creadas por la investigación en complicación siempre creciente.

Ello es obra del arte y del método, que superan las imperfecciones de nuestra constitución espiritual y nos permiten obtener indirectamente, por medio de procesos simbólicos y renunciando a la intuitividad y a la propia comprensión y evidencia, resultados que son completamente seguros, porque quedan asegurados de una vez para siempre mediante la fundamentación *general* de la eficacia de los métodos. Todos los artificios pertinentes aquí (y que se suelen tener presentes cuando se habla del método en cierto sentido preciso), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos, porque la* reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por vía *intelectiva* y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual[7], inventan, pues, los promotores de la investigación métodos, cuya legitimidad general demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente, por decirlo así;* la justeza objetiva del resultado está asegurada.

[6] E. Mach, *Die Mathematik in ihrer Entwicklung* (1883), p. 460. El pasaje merece ser citado íntegramente. Dice luego: «La matemática, cultivada así como materia de enseñanza, apenas es más educadora que el estudio de la cábala o del cuadrado místico. Necesariamente nace de este modo una inclinación mística, que da en ocasiones sus frutos.»

[7] Esto no significa, naturalmente, con ayuda de la *psicología científica*.

Esta amplia reducción de los procesos intelectivos del pensamiento a procesos mecánicos del mismo, mediante la cual son dominados por vía indirecta enormes círculos de operaciones mentales, irrealizables por vía directa, descansa en la naturaleza psicológica del pensamiento signitivo-simbólico. Este representa un inmenso papel, no sólo en la construcción de mecanismos ciegos —al modo de las reglas de las cuatro operaciones aritméticas y de otras operaciones superiores con los números del sistema decimal, en las cuales surge el resultado (eventualmente con ayuda de las tablas de logaritmos, de funciones trigonométricas, etc.) sin ninguna cooperación del pensamiento intelectivo— sino también en las conexiones de investigación y demostración *intelectivas*. Aquí podríamos citar, por ejemplo, la notable duplicación de todos los conceptos matemáticos puros, por la cual, en particular en la aritmética, los símbolos aritméticos generales empiezan siendo símbolos de los conceptos aritméticos respectivos, en el sentido de la definición primitiva, y *acaban* funcionando como puros símbolos operatorios, esto es, como símbolos cuya significación está definida exclusivamente por las formas externas de las operaciones; cada símbolo viene a ser meramente algo con que se puede manipular sobre el papel en determinadas formas [8]. Estos conceptos operatorios sustitutivos, mediante los cuales los símbolos se convierten en una especie de fichas de juego, son los exclusivamente decisivos para las más amplias zonas del pensamiento y aun de la investigación aritméticos. Representan una enorme facilitación de los mismos, desplazándolos desde las penosas alturas de la abstracción a las cómodas vías de la intuición, en que la fantasía, guiada por la intelección, puede moverse libremente y con un esfuerzo relativamente pequeño, dentro de los límites de las reglas; aproximadamente como en los juegos sometidos a reglas.

En conexión con esto, podríamos indicar también cómo, en las disciplinas matemáticas puras, la conversión económica del pensamiento propiamente dicho en pensamiento signitivo, que sustituye a aquél, da ocasión a generalizaciones formales de las primitivas series de pensamientos e incluso de las ciencias, en un principio de un modo totalmente inadvertido; y cómo brotan de este modo, casi sin trabajo intelectual dirigido propiamente a ello, disciplinas deductivas de un horizonte infinitamente más amplio. De la aritmética, que es primitivamente la ciencia de los números concretos, surge así —en cierto modo espontáneamente—, la aritmética general o formal, en relación con la cual los números y las magnitudes concretos sólo son objetos accidentales de aplicación, pero ya no conceptos básicos. E in-

[8] Si en vez de tomar las formas externas de las operaciones, se toman, por decirlo así, las internas, entendiendo los símbolos en el sentido de «unos objetos del pensamiento» que están en «ciertas» relaciones y admiten «ciertas» combinaciones, siendo válidas para ellos, en el *sentido formal* correspondiente, las leyes de operación y de relación: $a + b = b + a$, etc., nace una nueva serie de conceptos, que es la que conduce a la generalización «formal» de las disciplinas primitivas, de que se hablará en seguida en el texto.

cidiendo aquí la reflexión consciente, nace una nueva ampliación, la teoría de la multiplicidad pura, que abraza todos los sistemas deductivos posibles, desde el punto de vista de su forma, y para la cual el mismo sistema de formas de la aritmética formal representa, por tanto, un mero caso particular [9].

El análisis de estos tipos de métodos y otros semejantes, y la explicación perfecta de sus funciones, constituyen acaso el campo más hermoso, y en todo caso el menos cultivado, de una teoría de la ciencia, pero principalmente de la teoría tan importante e instructiva de los métodos deductivos o matemáticos, en el sentido más amplio de la palabra. No bastan, naturalmente, las meras generalidades, el hablar vagamente de la función sustitutiva de los símbolos, el citar mecanismos ahorradores de fuerzas y otras cosas semejantes; son menester análisis profundos y es necesario llevar a cabo realmente la investigación de cada método típicamente distinto, y demostrar realmente la función económica del método, junto con la explicación exacta de la misma.

Cuando se ha comprendido claramente el sentido de los problemas que hay que resolver aquí, reciben también nueva luz y nueva forma los problemas de economía mental que hay que resolver respecto del pensamiento precientífico y extracientífico. La propia conservación exige cierta adaptación a la naturaleza exterior; pide, según dijimos, la facultad de juzgar rectamente en cierta medida las cosas, de prever el curso de los acontecimientos, de apreciar justamente los procesos causales, etc. Pero un conocimiento real de todo esto sólo se consigue (si se consigue) en la ciencia. ¿Cómo podemos, pues, juzgar y razonar justamente en la práctica sin intelección, que en suma sólo puede ofrecer la ciencia, don de pocos? A las necesidades prácticas de la vida precientífica sirven, en efecto, muchos procedimientos muy complicados y eficaces; piénsese tan sólo en el sistema de numeración decimal. Si tampoco ellos han sido descubiertos intelectivamente, sino que han brotado naturalmente, será necesario preguntarse cómo es posible semejante cosa, cómo operaciones ciegamente mecánicas pueden coincidir en su valor final con lo que la intelección reclama.

Consideraciones como las que ya hemos apuntado nos señalan el camino. Para explicar la teleología de los procedimientos precientíficos y extracientíficos, habrá que poner al descubierto en primer término lo efectivo, el mecanismo psicológico del respectivo proceder mental, mediante un análisis exacto de los complejos de representaciones y de juicios, así como de las disposiciones que actúan en éstos. La función económica resalta tan pronto como se demuestra que este proceder debe ser fundamentado indirectamente y con intelección lógica, como un proceder cuyos resultados han de coincidir con la verdad, ya sea necesariamente, ya con cierta probabilidad no demasiado pequeña. Finalmente, para que la génesis natural de la maquinaria económica no parezca un milagro (o lo que es lo mismo, el resulta-

[9] Cf. algo sobre esto en el capítulo 11, §§ 69 y 70, pp. 204 y s.

do de un acto creador expreso de la inteligencia divina), habrá que hacer un cuidadoso análisis de las circunstancias y de los motivos naturales, que dominan las representaciones del hombre vulgar (y eventualmente del salvaje, del animal, etc.), y demostrar, fundándose en él, cómo ha podido y debido desarrollarse «espontáneamente», por causas puramente naturales, un proceder de tal suerte fecundo [10].

De este modo queda aclarada con alguna precisión la idea justificada y fecunda, a mi entender, de la economía mental, e indicados en rasgos generales los problemas que debe resolver y las principales direcciones que debe seguir. Su *relación con la lógica,* en el sentido práctico de un arte del conocimiento científico, resulta patente. Manifiestamente constituye un importante fundamento de este arte, puesto que suministra recursos esenciales para la constitución de la idea de los métodos técnicos del conocimiento humano, para la provechosa especialización de estos métodos y para la deducción de las reglas que sirven a su apreciación e invención.

§ 55. *La falta de significación de la economía del pensamiento para la lógica pura y la teoría del conocimiento y su relación con la psicología*

En la medida en que estos pensamientos coinciden con los de R. Avenarius y E. Mach, no existe ninguna discrepancia entre ellos y yo y puedo asentir cordialmente a sus trabajos. Tengo realmente la convicción de que debemos a los trabajos histórico-metodológicos de E. Mach muchas enseñanzas lógicas, aun allí donde aceptar sus consecuencias totalmente es imposible (o es totalmente imposible). Por desgracia, E. Mach no ha atacado los problemas más fecundos, a mi parecer, de la economía deductiva del pensamiento, que son los que he tratado de formular con brevedad, pero con suficiente precisión. Y el no haberlos atacado obedece parcialmente, en todo caso, a los errores epistemológicos en que ha creído deber fundar sus investigaciones. Ahora bien, justamente estos errores han sido la causa de la poderosa influencia ejercida por las obras de Mach. Y éste es a la vez el lado de su pensamiento, que comparte con Avenarius y que yo no puedo por menos de combatir aquí.

La teoría de Mach sobre la economía del pensamiento y la de Avenarius sobre el menor esfuerzo se refieren, como hemos visto, a ciertos hechos biológicos. En último término se trata de una ramificación de la teoría de la evolución. Por consiguiente, se comprende de suyo que las investigacio-

[10] Ningún ejemplo es más apropiado que el de la serie de los números naturales para aclarar la esencia de los problemas que hay que resolver aquí y que quedan indicados brevemente arriba. Precisamente por haberme parecido tan instructivo lo he tratado con toda extensión en el capítulo XII de mi *Philosophie der Arithmetik* (I, 1891), y de tal suerte que puede servir de ejemplo típico de la manera como deben desarrollarse, a mi juicio, semejantes investigaciones.

nes inspiradas en aquellas teorías puedan arrojar luz sobre la teoría práctica del conocimiento, sobre la metodología de la investigación científica, pero de ningún modo sobre la teoría pura del conocimiento y especialmente sobre las leyes ideales de la lógica pura. Mas en las obras de la escuela de Avenarius y Mach parece haberse intentado, por el contrario, una teoría del conocimiento fundada en la economía del pensamiento. Contra semejante concepción o aplicación de la economía revuélvese, naturalmente, todo el arsenal de objeciones, que ya hemos hecho al psicologismo y al relativismo. La fundamentación económica de la teoría del conocimiento se reduce en último término a la psicológica; por tanto, no es menester repetir ni adaptar especialmente los argumentos ya expuestos. En Cornelius se amontonan las fórmulas evidentemente inaceptables, porque pretende derivar de un principio teleológico de la antropología psíquica hechos elementales de la psicología, que son por su parte supuestos para la derivación de aquel principio; y además porque tiende a una fundamentación epistemológica de la filosofía en general por medio de la psicología. Recuérdese que el llamado principio no es en modo alguno un principio racional y último de explicación, sino el mero resumen de un complejo de hechos de adaptación, que esperan ser reducidos en último término a hechos y leyes elementales —al menos idealmente, esto es, prescindiendo de que podamos reducirlos o no.

Fundar la psicología en principios teleológicos, considerados como «leyes fundamentales», con el designio de explicar por ellos las diversas funciones psíquicas, no abre la perspectiva de un progreso de la psicología. Es sin duda instructivo demostrar la significación teleológica de las funciones psíquicas y de los más importantes productos psíquicos, o sea, demostrar en detalle cómo y por qué medios las complexiones de elementos psíquicos que se forman de hecho, poseen para la propia conservación esa utilidad que esperamos *a priori*. Pero sólo puede causar confusión el presentar los datos descriptivos como «consecuencias necesarias» de dichos principios, de tal modo que surja la apariencia de una real explicación, y además en tratados científicos destinados principalmente a exponer los últimos fundamentos de la psicología.

Una ley psicológica o epistemológica, que habla de una *tendencia* a lograr *lo más posible* en esto o aquello, es un absurdo. En la pura esfera de los hechos no hay «lo más posible»; en la esfera de las leyes no hay «tendencia». Desde el punto de vista psicológico, lo que se logra en cada caso es algo determinado, exactamente tanto y no más.

Lo que hay de efectivo en el principio de la economía se reduce a la existencia de representaciones, juicios y demás vivencias mentales, con los sentimientos enlazados a ellas, que bajo la forma del placer favorecen ciertas direcciones de la evolución y bajo la forma del disgusto nos apartan de otras. Es posible comprobar además un proceso de formación de representaciones y de juicios, proceso que es progresivo en general, a grandes rasgos, y por el cual empiezan formándose con los elementos primitivamente des-

provistos de significación *experiencias* aisladas, y acaba produciéndose la fusión de las experiencias en *la unidad más o menos ordenada de la experiencia*. Según leyes psicológicas y sobre la base de las primeras situaciones psíquicas, coincidentes *grosso modo*, surge la representación del mundo *uno*, común a todos nosotros, y la ciega fe empírica en su existencia. Pero adviértase que este mundo no es para todos exactamente el mismo; lo es sólo en conjunto, lo es sólo en la medida en que queda garantizada de un modo prácticamente suficiente la posibilidad de representaciones y de acciones comunes. No es el mismo para el hombre vulgar y para el investigador científico; para aquél es un conjunto de regularidad meramente aproximada, cruzado por mil acasos; pero éste es la naturaleza regida por leyes absolutamente rigurosas.

Es seguramente empresa de gran importancia científica el mostrar los caminos y medios psicológicos por donde se desarrolla y se consolida esta idea de un mundo, objeto de la experiencia, suficiente para las necesidades de la vida práctica y de la propia conservación; y también es importante mostrar los caminos y medios psicológicos por donde se forma en el espíritu de los investigadores científicos y de las generaciones de investigadores la idea objetivamente válida de la unidad de una experiencia sometida a leyes rigurosas y con un contenido científico, en enriquecimiento continuo. Pero todas estas investigaciones son indiferentes para la teoría del conocimiento. A lo sumo pueden tener utilidad indirecta para ésta, a saber, a los fines de criticar los prejuicios epistemológicos, respecto de los cuales todo viene a parar a los motivos psicologistas. La cuestión no es de cómo se forma la experiencia, ingenua o científica, sino de qué contenido ha de tener para ser una experiencia objetivamente válida. La cuestión es cuáles son los elementos y las leyes ideales, que fundan esta validez objetiva del conocimiento real (y más en general de todo conocimiento) y cómo debe entenderse propiamente esta función. Con otras palabras: no nos interesan la génesis ni las transformaciones de la representación del mundo, sino el derecho objetivo con que la representación científica del mundo se opone a todas las demás, afirmando que *su* mundo es el objetivamente verdadero. La psicología quiere explicar intelectivamente cómo se forman las representaciones del mundo; la ciencia del universo (como conjunto de las diversas ciencias reales) quiere conocer intelectivamente lo que existe *realiter*, como universo real y verdadero; la teoría del conocimiento quiere comprender intelectivamente lo que constituye la posibilidad del conocimiento intelectivo de lo real y la posibilidad de la ciencia y del conocimiento en general, en sentido ideal-objetivo.

§ 56. *Continuación. El* ὕστερον πρότερον *de la fundamentación económica del orden lógico*

La ilusión de que el principio de la economía sea un principio epistemológico o psicológico radica principalmente en la confusión de lo efectivamente dado con lo lógicamente ideal, que le reemplaza sin que ello se advierta. Reconocemos *intelectivamente* que el fin supremo y la tendencia idealmente justificada de toda explicación, que rebasa la mera descripción, es ordenar los hechos en sí «ciegos» (y en primer término, los de una esfera conceptualmente definida) bajo las leyes más generales posibles y compendiarlos en este sentido del modo más racional posible. Este «lo más posible» de la labor «compendiadora» es en este caso plenamente claro: es el ideal de la racionalidad absoluta y universal. Si la totalidad de los hechos se ordena según leyes, ha de haber un conjunto mínimo de leyes, lo más generales posible y deductivamente independientes entre sí, de las cuales se derivarán en deducción pura todas las restantes leyes. Estos «principios» son, pues, las leyes que abarcan y explican lo más posible, y cuyo conocimiento proporciona la intelección absolutamente máxima dentro de la esfera correspondiente, o permite explicar en ella todo lo que es susceptible de alguna explicación, lo cual supone ciertamente, de un modo ideal, la ilimitada posibilidad de la deducción y la subsunción. Así es como los axiomas geométricos explican o abarcan (en cuanto son principios) la totalidad de los hechos espaciales; toda verdad general sobre el espacio, o con otras palabras, toda verdad geométrica, experimenta mediante ellos una reducción evidente a sus últimos fundamentos explicativos.

Reconocemos intelectivamente, pues, que este fin o principio de la máxima racionalidad posible es el supremo de las ciencias racionales. Es evidente que el conocimiento de leyes más generales que aquellas que poseemos en la actualidad, sería realmente mejor, puesto que tales leyes nos elevarían a fundamentos más hondos y más generales. Pero este principio no es, manifiestamente, un principio biológico ni un mero principio económico, sino un principio *puramente ideal* y aun *normativo*. No cabe, pues, descomponerlo ni convertirlo de ningún modo en hechos de la vida psíquica, ni social humana. Identificar la tendencia a la máxima racionalidad posible con una tendencia biológica a la adaptación, o derivarla de ésta, imponiéndole además la función de una fuerza psíquica fundamental, es una suma de errores que sólo encuentra su paralelo en las falsas interpretaciones psicologistas de las leyes lógicas y en la concepción de las mismas como leyes naturales. Decir que nuestra vida psíquica está regida de hecho por este principio, contradice también en este caso a la verdad notoria; nuestro pensamiento efectivo no transcurre con arreglo a los ideales, como si los ideales fuesen fuerzas de la naturaleza.

La tendencia *ideal* del pensamiento lógico como tal se dirige a la ra-

cionalidad. El partidario de la teoría de la economía mental hace de ella una imperiosa tendencia *real* del pensamiento humano, la fundamenta mediante el vago principio del ahorro de fuerzas y últimamente mediante la adaptación; y cree haber explicado así la norma de que *debemos* pensar racionalmente y en general el valor y el sentido objetivos de la ciencia racional. Ciertamente es legítimo hablar de la economía del pensamiento, de «compendiar» económicamente los hechos en proposiciones universales y las universalidades inferiores en otras superiores, etc. Pero este modo de hablar sólo se justifica mediante la comparación del pensamiento efectivo con la norma ideal intelectivamente conocida, que es según esto lo πρότερον τῇ φύσει. La validez ideal de la norma es el *supuesto* de todo lo que quiera decirse con sentido acerca de la economía del pensamiento; no puede ser, pues, una explicación resultante de la doctrina de esta economía. *Medimos* el pensamiento empírico por el ideal y comprobamos que el primero transcurre de hecho, dentro de ciertos límites, como si estuviese guiado intelectivamente por los principios ideales. Por eso hablamos con razón de una teleología natural de nuestra organización espiritual, considerándola como una disposición de ésta a que nuestras representaciones y nuestros juicios transcurran en conjunto (esto es, en medida suficiente para favorecer la vida por término medio) como si estuviesen regulados lógicamente. Exceptuados los pocos casos de pensamiento realmente intelectivo, el pensamiento no lleva en sí mismo la garantía de la validez lógica, no es en sí intelectivo, no está ordenado teleológicamente de modo indirecto por una intelección anterior. Pero posee efectivamente cierta aparente racionalidad; es tal que nosotros, partidarios de la economía mental, reflexionando sobre las vías del pensamiento empírico, podemos demostrar intelectivamente que estos métodos han de dar resultados, que coincidirán con los rigurosamente lógicos —en un aproximado término medio—. Como ya lo hemos expuesto.

Es visible, pues, el ὕστερον πρότερον. Antes de toda economía mental necesitamos conocer ya el ideal. Necesitamos saber a qué aspira *idealiter* la ciencia, lo que son y llevan a cabo *idealiter* las conexiones según leyes, los principios y las leyes derivadas, antes de poder discutir y apreciar la función económica de su conocimiento. Es verdad que tenemos ciertos conceptos vagos de estas ideas antes de su investigación científica; y por eso cabe hablar de economía mental antes de construir una ciencia de la lógica pura. Pero la situación esencial no es alterada por esto; en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar aquélla en ésta.

Pero hay más. Es notorio que toda explicación y comprensión científica transcurre según leyes psicológicas y en el sentido de la economía mental. Pero es un error creer por eso que se pueda nivelar la diferencia entre el pensamiento natural y el lógico y presentar la actividad científica como una mera «prolongación» de la natural y ciega. Aunque no sin eventuales reparos, cabe seguir hablando de *teorías «naturales»* y teorías lógicas. Pero no se debe olvidar que la teoría lógica, en el verdadero sentido de la ex-

presión, no es lo mismo que la natural, elevada a un grado superior. No tiene el mismo fin; o mejor dicho, tiene un fin, mientras que en la «teoría natural» el fin lo introducimos nosotros. Como hemos indicado, medimos por las teorías lógicas, que son las que pueden llamarse propiamente teorías, ciertos procesos de pensamiento naturales (y esto significa aquí inintelectivos), que llamamos *teorías* naturales sólo porque dan resultados psicológicos que son *como si* procediesen del pensamiento intelectivo lógico, como si fuesen realmente teorías. Pero esta denominación nos hace cometer involuntariamente el error de adjudicar las propiedades esenciales de las verdaderas teorías a estas teorías «naturales», viendo en ellas, por decirlo así, lo propiamente teorético. Por muchas analogías que estas pseudoteorías tengan, en cuanto procesos psíquicos, con las verdaderas teorías, unas y otras resultan radicalmente distintas. La teoría lógica es teoría por la conexión ideal necesaria que impera en ella; mientras que lo que llamamos teoría natural es un proceso de representaciones o convicciones contingentes, sin conexión intelectiva, sin fuerza para obligar, pero prácticamente de una utilidad media, como si estuviese fundado en algo así como una teoría.

Los errores de esta dirección económica nacen, en conclusión, de que el interés epistemológico de sus representantes —como el de los psicologistas en general— está orientado hacia el lado empírico de la ciencia. En cierto modo los árboles no les dejan ver el bosque. Se afanan sobre la ciencia como fenómeno biológico y no advierten que ni siquiera tocan el problema epistemológico de la ciencia como unidad ideal de verdad objetiva. La pasada teoría del conocimiento, que veía un problema en lo ideal, es para ellos un extravío, que sólo de un modo puede ser todavía objeto digno de estudio científico: enderezándose a demostrar su función *relativamente* económica en un estadio inferior de la evolución filosófica. Pero cuanto más amenace ponerse de moda en la filosofía semejante valoración de los principales problemas y direcciones de la teoría del conocimiento, tanto más deberá oponerse a ella la investigación, y tanto más necesario será a la vez llevar a cabo un discusión lo más completa posible de las cuestiones de principio y principalmente un análisis lo más profundo posible de las direcciones fundamentales del pensamiento, en las esferas de lo real y lo ideal, que abran el camino a esa intelectiva claridad, que es el supuesto de una fundamentación definitiva de la filosofía. Y a esto espera contribuir un poco la presente obra.

CAPITULO 10

Conclusión de las consideraciones críticas

§ 57. *Dudas con respecto a fáciles malentendidos de nuestros esfuerzos en la lógica*

Nuestras investigaciones anteriores han sido preferentemente críticas. Creemos haber demostrado en ellas la inconsistencia de toda lógica empirista o psicologista, cualquiera que sea su forma. La lógica, en el sentido de una metodología científica, tiene sus principales fundamentos fuera de la psicología. Hay que conceder la exactitud de la idea de una «lógica pura», como ciencia teorética, independiente de toda experiencia y por tanto también de la psicología; esa ciencia es la que hace posible en primer término una tecnología del conocimiento científico (la lógica en el sentido corriente, teorético-práctico). Y hay que acometer seriamente la ineludible tarea de edificarla en su autonomía. ¿Podemos contentarnos con estos resultados? ¿Podemos esperar siquiera que sean reconocidos como resultados? ¿Habría trabajado en vano, siguiendo caminos extraviados, la lógica de nuestro tiempo, esta ciencia tan segura de sus éxitos, cultivada por tan significados investigadores y caracterizada por tan general asentimiento? [1]. Apenas habrá

[1] Será justo lo que O. Külpe (*Einleitung in die Philosophie*, 1847, p. 44) dice de la lógica: que es, «sin duda, no sólo una de las disciplinas filosóficas más desarrolladas, sino también una de las más seguras y perfectas»; pero dada la forma de apreciar la seguridad y la perfección de la lógica, con que me he encontrado, habré de considerar esto también como símbolo del bajo nivel en que ha caído la filosofía *científica* en nuestros días. Y fundándome en esto haría la siguiente pregunta: ¿no sería posible poner paulatinamente término a esta triste situación, si toda la energía del pensamiento científico se dirigiese a resolver aquellos problemas que pueden formularse con todo rigor y resolverse con mayor seguridad, por muy limitados, pobres y hasta interesantes que parezcan, considerados en sí y por sí? Como es fácilmente visible, esto concierne en primera línea a la lógica pura y a la teoría del conocimiento. Hay en ellas sobra de trabajo exacto y susceptible de ser emprendido con seguridad y acabado de una vez para siempre. No se necesita más que alargar la mano. Las «ciencias exactas» (entre las cuales se contarán un día seguramente las disciplinas nombradas) deben toda su grandeza a esta modestia, que se contenta con lo menos

quien lo conceda. La crítica idealista provocará dificultades al considerar las cuestiones de principio; pero a los más les bastará mirar a la soberbia serie de importantes obras, que va desde Mill hasta Erdmann y Lipps, para restaurar su confianza vacilante. Se dirá que tiene que haber medios para resolver de algún modo los argumentos y ponerlos en armonía con el contenido de la floreciente ciencia; y si no, se tratará acaso de una mera revaloración epistemológica de la ciencia, la cual, aunque no carezca de importancia, no tendrá, empero, el resultado revolucionario de anular su contenido esencial. A lo sumo, habrá que formular algunas cosas más exactamente, reducir a sus justos límites algunos desarrollos poco circunspectos, o modificar el orden de las investigaciones. Puede tener realmente alguna importancia reunir limpiamente el par de leyes lógicas puras y separarlas de las doctrinas empírico-psicológicas del arte lógico. Con semejantes pensamientos se contentarán algunos, que sentirán la fuerza de la argumentación idealista, pero no poseerán el valor necesario para ser consecuentes.

La transformación radical que la lógica ha de experimentar necesariamente, en el sentido de nuestra concepción, tropezará por lo demás con la antipatía y la desconfianza, por el simple hecho de que puede parecer con facilidad *puro reaccionarismo,* sobre todo a quien considere las cosas de un modo superficial. Un examen atento del contenido de nuestros análisis debería bastar, sin embargo, para poner de manifiesto que no se trata de *nada semejante* y que el restablecimiento de la conexión con justificadas tendencias de la filosofía pretérita, no pretende llevar a cabo una restitución de

y, para emplear una expresión conocida, «concentra todas sus fuerzas en el punto más pequeño». Los principios humildes desde el punto de vista del conjunto, pero únicos seguros, se acreditan en ellas una y otra vez como bases de grandes progresos. Es cierto que esta manera de pensar se abre paso ya actualmente por todas partes en la filosofía; pero he visto que casi siempre en dirección errónea: las mejores energías científicas se dedican a la psicología, como ciencia natural explicativa, en la cual la filosofía no está más interesada, ni de distinto modo, que en las ciencias de los procesos físicos. Pero esto precisamente es lo que no se quiere conceder; antes se habla de los grandes progresos alcanzados, refiriéndose justamente a la fundamentación psicológica de las disciplinas filosóficas. Y no es la lógica donde menos se hace esto. Si no me equivoco, es concepción muy difundida la que Elsenhans expresa recientemente con estas palabras: «Si la lógica actual trabaja con éxito creciente en los problemas lógicos, lo debe ante todo a haber profundizado psicológicamente en su objeto.» (*Zeitschrift für Philosophie,* tomo CIX [1896], p. 203.) Sospecho que yo habría hablado exactamente igual, antes de emprender las presentes investigaciones, o antes de tener conocimiento de las insolubles dificultades en que me enredó la concepción psicológica en la filosofía de la matemática. Pero ahora que veo con intelección el error de esta concepción, fundándome en las razones más claras, puedo sin duda congratularme del desarrollo de la psicología científica, por lo demás muy prometedor, y sentir el más vivo interés por él, pero no como quien espera de él explicaciones propiamente *filosóficas.* Sin embargo, para no ser totalmente mal entendido, he de añadir en seguida que distingo con todo rigor entre la psicología empírica y la fenomenología, que la fundamenta (como fundamenta, aunque de un modo muy distinto, la crítica del conocimiento); entendiendo esta fenomenología como una teoría eidética pura de las vivencias. Esto resaltará claramente en las investigaciones siguientes.

la lógica tradicional. Pero difícilmente podremos esperar con semejantes referencias vencer toda desconfianza y evitar de antemano el falseamiento de nuestras intenciones.

§ 58. *Nuestras conexiones con los grandes pensadores del pasado y en primer término con Kant*

Tampoco la circunstancia de poder apelar a la *autoridad de grandes pensadores,* como Kant, Herbart y Lotze, y ya antes Leibniz, puede servirnos de apoyo, dados los prejuicios imperantes. Más bien podría contribuir a robustecer la desconfianza.

Desde un punto de vista muy general somos conducidos a la distinción entre lógica pura y lógica aplicada hecha ya por Kant. De hecho podemos asentir a las más relevantes de sus manifestaciones sobre este punto. Pero sólo con las debidas precauciones. Por ejemplo, no aceptaremos, naturalmente, en su sentido propio de facultades del alma, aquellos confusos conceptos míticos de que Kant tanto gusta y que aplica también a la distinción de que tratamos; me refiero a los conceptos de entendimiento y razón. Los conceptos de entendimiento o de razón, como facultades de cierta conducta normal del pensamiento, suponen la lógica pura —que es la que define lo normal—, y por eso recurrir en serio a ellos no sería más cuerdo que pretender explicar en un caso análogo el arte de bailar por la facultad de bailar (es decir, por la facultad de bailar con arte), o el arte de pintar por la facultad de pintar, etc. Nosotros tomamos los términos de entendimiento y razón como meros signos indicadores de la dirección hacia las «formas del pensamiento» y sus leyes ideales, dirección que la lógica ha de seguir en oposición a la psicología empírica del conocimiento. Después de semejantes restricciones, interpretaciones y definiciones concretas, es cuando nos sentimos cercanos a las teorías de Kant.

Pero esta concordancia, ¿no tiene por necesario efecto comprometer nuestra concepción de la lógica? La lógica pura (la única que sería propiamente ciencia) debe ser, según Kant, «*breve y seca,* como exige la exposición didáctica de una teoría elemental del entendimiento» [2]. Todo el mundo conoce las lecciones de Kant editadas por Jäsche y sabe en qué criticable grado responden a esta característica exigencia. ¿Será, pues, esta lógica indeciblemente pobre el modelo a que debemos tender? Nadie querrá familiarizarse con la idea de este retroceso de la ciencia a la situación de la lógica aristotélico-escolástica. Y a ello parece conducir lo que Kant mismo enseña cuando dice que la lógica tiene desde Aristóteles el carácter de una ciencia perfecta. El hilado escolástico de la silogística, precedido de algunas definiciones solemnemente expuestas, no es precisamente una perspectiva alentadora.

[2] *Crítica de la razón pura.* Introducción a la lógica trascendental. Traducción española por M. G. Morente, Madrid, Suárez.

Nosotros replicaríamos a esto, naturalmente: el hecho de que nos sintamos más cercanos a la concepción kantiana de la lógica que a la de Mill o a la de Sigwart no quiere decir que aprobemos todo el contenido de la misma o la forma determinada que Kant ha dado a su idea de una lógica pura. Estamos de acuerdo con Kant en la tendencia capital; pero no nos parece que haya penetrado claramente la esencia de la disciplina intentada, ni que haya expuesto adecuadamente el contenido de ella.

§ 59. *Conexiones con Herbart y Lotze*

Más cercano de nosotros que Kant está, por lo demás, Herbart, principalmente porque hay en él un punto cardinal que consigue destacarse con más rigor y es aducido expresamente para llevar a cabo la distinción entre la lógica pura y la psicología; este punto, decisivo en este respecto, es la *objetividad del «concepto», esto es, de la representación en sentido lógico puro.*

«Todo *objeto pensado*» —leemos, por ejemplo, en su obra maestra de psicología[3]— «considerado meramente según su cualidad, es un concepto en sentido lógico». En este respecto «no se trata para nada del sujeto pensante; sólo en sentido psicológico cabe atribuir conceptos a este sujeto, mientras el concepto de hombre, de triángulo, etc., no son propiedad privada de nadie. En sentido lógico, cada concepto *existe sólo una vez;* lo cual no sería posible, si el número de los conceptos aumentase con el número de los sujetos que los representan, ni menos con el número de los distintos actos de pensamiento mediante los cuales un concepto, psicológicamente considerado, es engendrado y producido». «Los *entia* de la antigua filosofía, e incluso todavía en Wolff —seguimos leyendo en el mismo párrafo l. c.—, no son más que conceptos en sentido lógico... También entra aquí el antiguo principio *essentiae rerum sunt immutabiles.* Este principio no significa más que esto: *los conceptos son algo completamente intemporal;* lo cual es verdadero de ellos en todas sus relaciones lógicas, y por eso también los principios y los raciocinios científicos, formados con ellos, son y seguirán siendo verdaderos para nosotros lo mismo que para los antiguos y en el cielo igual que en la tierra. Pero los conceptos en este sentido, en el cual representan un saber común para todos los hombres y tiempos, no son absolutamente nada psicológico... En sentido psicológico, un concepto es aquella representación que tiene por objeto representado el concepto en sentido lógico, o mediante la cual este último (el objeto que debe ser representado) es representado realmente. Así tomado, cada cual tiene sin duda sus conceptos privativos; Arquímedes investigaba su propio concepto del círculo y Newton igualmente el suyo; estos conceptos eran dos en sentido psicológico, aunque en sentido lógico sólo haya uno para todos los matemáticos.»

Análogas declaraciones encontramos en el capítulo II de *Introducción*

[3] Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* II, § 120. (Edición original, p. 175.)

a la Filosofía. Ya la primera frase dice[4]: «Todos nuestros pensamientos pueden considerarse por dos lados; ya como actividades de nuestro espíritu, ya desde el punto de vista de *aquello* que es pensado mediante ellos. En este último respecto se llaman *conceptos,* término que, designando lo *concebido,* nos manda abstraer del modo y manera en que podamos recibir, producir y reproducir el pensamiento.» En el § 35 l. c. niega Herbart que dos conceptos puedan ser completamente iguales, pues «no se distinguirían por *aquello* que es pensado mediante ellos, o sea, no se distinguirían en general como *conceptos.* En cambio, el acto de pensar un mismo concepto puede ser repetido muchas veces, engendrado y provocado en muy diversas ocasiones, realizado por incontables seres racionales, sin que el concepto se multiplique por ello». En la nota invita a «percatarse bien de que los conceptos no son *objetos reales,* ni *actos reales del pensamiento.* Este último error sigue estando vivo al presente; por eso hay muchos que consideran la lógica como una historia natural de la razón y creen reconocer en ella las leyes y las formas de pensar, innatas a ésta, con lo cual se arruina la psicología». «Si pareciese necesario», se lee en otro pasaje, «cabría demostrar mediante una inducción completa que ni una sola de las teorías indiscutiblemente propias de la lógica pura, desde las oposiciones y las subordinaciones de los conceptos hasta los polisilogismos, supone nada psicológico. Toda la lógica pura trata de *relaciones entre los objetos pensados* y entre el contenido de nuestras representaciones (aunque no especialmente de este mismo contenido), pero en ninguna parte trata de la actividad del pensamiento, en ninguna parte trata de la posibilidad psicológica, o sea, metafísica, del mismo. Unicamente la lógica aplicada necesita de los conocimientos psicológicos, exactamente lo mismo que la moral aplicada; y la razón es que es necesario tener en cuenta la naturaleza de la materia a que se quiere dar forma con arreglo a los preceptos dados»[5].

En este sentido encontramos muchas consideraciones instructivas e importantes que la lógica moderna ha preferido dejar a un lado y no considerar seriamente. Pero tampoco esta apelación a la autoridad de Herbart debe ser mal entendida. No significa en modo alguno que volvamos a la idea de la lógica y al modo de tratarla, que Herbart tiene presente y que su fiel discípulo Drobisch ha realizado de un modo tan sobresaliente.

Herbart tiene de cierto grandes méritos, particularmente en el punto indicado, en la doctrina expresa de la idealidad del concepto. Ya su modo de formular su concepto del concepto habla muy alto en su favor, asiéntase o no a su terminología. Mas por otra parte Herbart no ha pasado, a mi parecer, de sugestiones meramente aisladas e imperfectamente maduras, y ha echado a perder por completo sus mejores intenciones a causa de muchos pensamientos equivocados que, por desgracia, han ejercido gran influencia.

Ya fue nocivo que Herbart no advirtiera el fundamental equívoco que

[4] Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* § 34, p. 77.
[5] *Psychol. als Wiss.,* § 119. (Ed. original, II, p. 174.)

hay en expresiones como contenido, objeto representado, objeto pensado, los cuales designan unas veces el contenido significativo ideal idéntico de las expresiones correspondientes y otras veces el objeto representado en cada caso. Hasta donde yo puedo ver, Herbart no ha pronunciado la única palabra aclaratoria en la definición del concepto de concepto: que el concepto, o la representación en sentido lógico, no es más que la significación idéntica de las expresiones correspondientes.

Pero más importante es el error fundamental de Herbart, que consiste en haber puesto lo esencial de la idealidad del concepto lógico en su carácter *normativo*. Esto hace que el sentido de la verdadera, y auténtica idealidad, la unidad de la significación, se desvíe para él en la dispersa multiplicidad de las vivencias. Desaparece así justamente el sentido fundamental de la idealidad, en el cual lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable; y el concepto de lo normativo, que le sustituye, enmaraña las concepciones lógicas fundamentales [6]. En estrecha relación con esto hállase el hecho de que Herbart crea haber encontrado una fórmula salvadora oponiendo la *lógica* como *moral del pensamiento,* a la psicología como historia natural del intelecto [7]. Pero Herbart no tiene la menor idea de la ciencia teorética pura que se oculta detrás de esa moral (y análogamente detrás de la moral en el sentido usual) ni menos aún de la extensión y límites naturales de esta ciencia y de su íntima unidad con la matemática pura. Y así resulta que el reproche de pobreza alcanza también en este sentido y no sin justificación a la lógica de Herbart, exactamente lo mismo que a la lógica kantiana y a la aristotélico-escolástica, por excelente que resulte en otro aspecto a causa del *habitus* de la investigación original y exacta, que Herbart cultivaba dentro de su estrecho círculo. También está en relación con dicho error fundamental el extravío de la teoría del conocimiento herbartiana, la cual se revela totalmente incapaz de reconocer que el problema de la armonía entre el curso subjetivo del pensamiento lógico y el real de la realidad exterior, problema en apariencia tan profundo, no es en realidad —y lo demostraremos posteriormente— más que un pseudo problema, nacido de una confusión.

Todo esto es aplicable a los lógicos pertenecientes a la esfera de influencia herbartiana y especialmente a Lotze, que recibió de Herbart muchas sugestiones y las profundizó con gran penetración, desarrollándolas de un modo original. Nosotros debemos mucho a Lotze. Pero por desgracia encontramos también sus bellas intenciones reducidas a la nada por la confusión herbartiana de la idealidad específica y la normativa. Su gran obra de lógica, por rica que sea en pensamientos originales y dignos del profundo pensador, queda convertida con esto en un producto híbrido e inarmónico de lógica psicologista y lógica pura [8].

[6] Cf. sobre esto la investigación sobre la unidad de la especie, p. 293.

[7] Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie,* § 180, p. 127 de la edición especial de 1882

[8] La discusión de la teoría del conocimiento de Lotze, prevista en la primera edición para un apéndice, no ha llegado a imprimirse por falta de espacio.

§ 60. *Conexiones con Leibniz*

Entre los grandes filósofos a los cuales se remonta la concepción de la lógica que defendemos, hemos citado también a Leibniz. Es a él a quien estamos relativamente más próximos. Si nos encontramos más cerca de las convicciones lógicas de Herbart que de las de Kant, es sólo porque aquél ha renovado las ideas leibnizianas frente a éste. Pero Herbart no se mostró capaz de extraer, ni siquiera aproximadamente, todo lo bueno que se encuentra en Leibniz. Queda muy por detrás de las grandiosas concepciones de este poderoso pensador, concepciones que reducen a *unidad* la matemática y la lógica. Algunas palabras sobre estas concepciones, por las cuales sentimos particular simpatía.

El motivo impulsor, en el origen de la filosofía moderna, la idea de un perfeccionamiento y reforma de las ciencias, condujo también a Leibniz a incesantes esfuerzos por reformar la lógica. Pero con más perfecta intelección que sus precursores, no quiso denigrar la lógica escolástica como un formulismo huero, sino que la consideró como un valioso antecedente de la verdadera lógica, que podría prestar verdaderos auxilios al pensamiento, a pesar de su imperfección [9]. La ampliación de dicha lógica hasta hacer de ella una *disciplina de forma y rigor matemáticos*, una *matemática universal en el sentido más amplio y comprensivo*, es el fin al que consagra siempre nuevos esfuerzos.

Sigo aquí las indicaciones de los *Nouveaux Essais*, L. IV, ch. XVII. Cf., por ejemplo, § 4, *Opp. phil.*, Erdm. 395 [a], en que la teoría de las formas silogísticas, ampliada hasta hacer de ella la teoría universal de los *argumens en forme*, es designada como *une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue. Il faut savoir* —se dice allí— *que par les argumens en forme je n'entends pas seulement cette manière scholastique d'argumenter, dont on se sert dans les collèges. mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucum article; de sorte qu'un sorites, un autre tissu de syllogisme, qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'Algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des argumens en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper.* La esfera de la *Mathématique universelle* aquí concebida sería, pues, mucho más amplia que la esfera del cálculo lógico, por cuya construcción se tomó Leibniz mucho trabajo, sin haber llegado por completo a la meta. Leibniz debía de comprender propiamente en esta matemática universal toda la *Mathesis universalis* en el habitual

[9] Cf., por ejemplo, la extensa defensa hecha por Leibniz de la lógica tradicional —aunque ésta es «apenas una sombra» de lo que «él desearía» en la carta a Wagner. *Opp. philos.*, Erdm., 418 y ss.

sentido cuantitativo (la cual constituye el concepto *estricto* de *Mathesis universalis* en Leibniz), sobre todo puesto que ha designado repetidamente en otros lugares los argumentos matemáticos puros como *argumenta in forma.* Análogamente debería de entrar también en aquélla la *Ars combinatoria, seu speciosa generalis, seu doctrina de formis abstracta* (cf. las obras matemáticas de la edición de Pertz, tomo VII, págs. 24, 49 y ss., 54, 159, 205 y ss., y otras), que constituye la parte fundamental de la *Mathesis universalis* en un sentido lato, pero no en el sentido más lato arriba indicado, mientras que esta misma es distinguida de la lógica como una esfera subordinada. Leibniz define, l. c., VII, pág. 61, la *Ars combinatoria,* particularmente interesante para nosotros, como *doctrina de formulis seu ordinis, similitudinis, relationis, etc., expressionibus in universum.* Y es opuesta aquí, como *scientia generalis de qualitate,* a la *scientia generalis de quantitate* (la matemática general en el sentido habitual). Cf. el precioso pasaje en la edición de las obras filosóficas de Gerhardt, tomo VII, pág. 297 y siguiente: *Ars combinatoria speciatim mihi illa est scientia (quae etiam generaliter characteristica sive speciosa dici posset), in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere sive de simili et dissimili, prout aliae atque aliae formulae ex ipsis a, b, c, etc. (sive cuantitates sive aliud quoddam repraesentent), inter se combinatis oriuntur, et distinguitur ab Algebra quae agit de formulis ad quantitatem applicatis, sive de aequali et inaequali. Itaque Algebra subordinatur Combinatoriae, ejusque regulis continue utitur, quae tamen longe generaliores sunt nec in Algebra tantum sed et in arte deciphratoria, in variis ludorum generibus, in ipsa geometria lineariter and veterum morem tractata, denique in omnibus ubi similitudinis ratio habetur locum habent.* Las intuiciones de Leibniz, que tanto se adelantan a su tiempo, parecen al conocedor de la moderna matemática «formal» y de la lógica matemática, rigurosamente definidas y admirables en alto grado. Esto último alcanza también, como advierto expresamente, a los fragmentos de Leibniz sobre la *scientia generalis* o el *calculus ratiocinator,* del cual tan pocas cosas útiles supo sacar la crítica elegante pero superficial de Trendelenburg *(Historische Beiträge zur Philosophie,* tomo III).

Leibniz indica al mismo tiempo, en repetidas e insistentes manifestaciones, la necesidad de ampliar la lógica con una teoría matemática de las probabilidades. Pide a los matemáticos un análisis de los problemas, implicados por los juegos de azar y espera de él grandes progresos del pensamiento empírico y de su crítica lógica [10]. En suma, Leibniz ha previsto en geniales intuiciones las grandiosas conquistas que la lógica puede apuntarse desde Aristóteles, la teoría de las probabilidades y el análisis matemático de los raciocinios (silogísticos y no silogísticos) que sólo ha llegado a

[10] Cf., por ejemplo, *Nouv. Ess.,* L. IV, ch. XVI, § 5. *Opp. phil.,* Erdm., pp. 388 y s., L. IV, ch. I, § 14 l. c., p. 343. Cf. también los fragmentos sobre la *scientia generalis,* l. c., pp. 84-85, etc.

madurez en la segunda mitad del siglo XIX. El es también con su *Combinatoria* el padre espiritual de la teoría de la multiplicidad pura, disciplina muy próxima a la lógica pura, incluso unida íntimamente con ésta (cf. infra, § 69 y 70).

Con todo esto, encuéntrase Leibniz en el terreno de la idea de la lógica pura que defendemos aquí. Nada está más lejos de él que la idea de que las bases esenciales de un arte fecundo del conocimiento puedan residir en la psicología. Estas bases son, según él, totalmente *a priori*. Constituyen una disciplina de forma matemática que, como tal, enteramente lo mismo que la aritmética pura, implica de suyo la vocación a la regulación práctica del conocimiento [11].

§ 61. *Necesidad de investigaciones especiales para la justificación de la idea de la lógica pura desde el punto de vista de la crítica del conocimiento y para la realización parcial de dicha idea*

Sin embargo, aún se concederá menos valor a la autoridad de Leibniz que a la de Kant o Herbart, puesto que no logró dar a sus grandes intenciones el peso de resultados conseguidos. Leibniz pertenece a una época pasada, sobre la cual la ciencia moderna cree haber progresado mucho. Las autoridades no pesan en general mucho contra una ciencia ampliamente desarrollada y presuntamente fecunda y segura. Y su efecto ha de ser tanto menor cuanto que falta en ellas un concepto suficientemente claro y positivamente desarrollado de la disciplina en cuestión. Es claro, pues, que si no queremos quedarnos a medio camino y exponer nuestras consideraciones críticas al peligro de la infecundidad, hemos de asumir la tarea de *construir la idea de la lógica pura sobre una base suficientemente amplia.* Sólo ofreciendo en *exposiciones particulares* objetivas una representación más exacta del contenido y carácter de sus investigaciones esenciales y elaborando con precisión su concepto, podremos deshacer el prejuicio de que se trata de una esfera insignificante de principios bastante triviales. Veremos, por el contrario, que la extensión de la disciplina es muy considerable; y no sólo por su contenido en teorías sistemáticas, sino sobre todo por las difíciles e importantes investigaciones, que son necesarias para su fundamentación y valoración filosófica.

Por lo demás, la supuesta pobreza de la esfera lógica pura de la verdad, no sería por sí sola un argumento para tratarla como mero instrumento auxiliar del arte lógico. Es postulado del puro interés teorético que lo que forma en sí una unidad teoréticamente cerrada, deba exponerse también en

[11] Así, por ejemplo, según Leibniz, la *Mathesis universalis* en sentido estricto coincide con la *Logica Mathematicorum.* (Pertz, l. c., tomo VII, p. 54), mientras que ésta (llamada también *Logica Mathemathica,* l. c., p. 50) es definida como *Ars judicandi atque inveniendi circa quantitates.* Esto es aplicable naturalmente a la *Mathesis universalis* en sentido lato.

esta integridad teorética y no como mero instrumento auxiliar para fines externos. Por lo demás, si las investigaciones anteriores han puesto en claro, al menos, que la recta comprensión de la esencia de la lógica pura y de su singular puesto entre todas las demás ciencias constituye una de las cuestiones más importantes de la teoría del conocimiento, será también de interés vital para esta ciencia filosófica fundamental el que se exponga realmente la lógica pura en su pureza y autonomía. Naturalmente, habría que entender la teoría del conocimiento, no como una disciplina que sigue a la metafísica, ni menos que coincide con ella, sino que la precede, como a la psicología y a todas las demás disciplinas.

APENDICE

Referencias a F. A. Lange y B. Bolzano

Por grande que sea la distancia que separa mi concepción de la lógica de la de F. A. Lange, estoy de acuerdo con éste —y considero como un mérito contraído con nuestra disciplina— en abogar resueltamente —y más en una época en que imperaba el menosprecio de la lógica pura— por la convicción de que *la ciencia debe esperar un impulso esencial del ensayo de tratar por separado los elementos formales puros de la lógica*[12]. El acuerdo llega todavía más lejos; alcanza en sus rasgos más generales a la idea de la disciplina, que Lange no logró, empero, aclarar de un modo esencial. La separación de la lógica pura equivale para él, no sin fundamento, a la separación de aquellas teorías que él designa como «lo apodíctico de la lógica», a saber, «aquellas teorías que se pueden desenvolver de un modo absolutamente necesario, igual que los teoremas de la matemática»... Y es muy digno de consideración lo que añade: «El mero hecho de la existencia de verdades necesarias es tan importante, que debe perseguirse cuidadosamente toda huella de las mismas. Desde este punto de vista, habría que rechazar como una confusión de los fines teoréticos con los prácticos el abandono de esta investigación, a causa del escaso valor de la lógica formal o de su insuficiencia como teoría del pensamiento humano. Semejante objeción sería comparable al hecho de que un químico rehusara analizar un cuerpo compuesto, porque es muy valioso en su estado compuesto, mientras que los elementos aislados no tienen probablemente ningún valor»[13]. Con igual exactitud, dice en otro pasaje: «La lógica formal tiene como

[12] A. Lange, *Logische Studien*, p. 1.
[13] L. c., pp. 7 y s.

ciencia apodíctica un valor que es por completo independiente de su utilidad; pues todo sistema de verdades válidas *a priori* merece la mayor atención» [14].

Cuando Lange abogaba con tanto calor por la idea de una lógica formal pura, no sospechaba que ésta estaba ya realizada en medida relativamente alta hacía largo tiempo. No me refiero, naturalmente, a los muchos tratados de lógica formal que surgieron sobre todo en las escuelas de Kant y de Herbart y que respondían harto poco a las pretensiones que ostentaban; me refiero a la *Wissenschaftslehre (Teoría de la Ciencia)* de Bernardo Bolzano, obra del año 1837, que en lo que se refiere a «la parte elemental» de la lógica, deja muy atrás cuanto la literatura universal ofrece en materia de ensayos sistemáticos de lógica. Bolzano no ha discutido ni defendido expresamente la autonomía de una lógica pura, en nuestro sentido; pero *de facto*, en los dos primeros tomos de su obra, y como base de una teoría de la ciencia, en el sentido de su concepción de ésta, la ha expuesto con una pureza y un rigor científico, pertrechándola con tal abundancia de ideas originales, científicamente fundadas y siempre fecundas, que debe ser considerado como uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. Históricamente debemos ponerlo en relación bastante cercana con Leibniz, con quien comparte importantes ideas y concepciones fundamentales, y que es de quien también se halla más cercano filosóficamente en general. Tampoco Bolzano ha agotado la riqueza de las intuiciones lógicas de Leibniz, principalmente en lo que respecta a la silogística matemática y a la *mathesis universalis*. Pero entonces eran todavía muy poco conocidas las obras póstumas de Leibniz y faltaban la matemática y la teoría de la multiplicidad «formales» como claves de la comprensión.

Bolzano se acredita en cada línea de su admirable obra como el penetrante matemático que hace imperar en la lógica aquel espíritu de rigor científico, que él mismo ha sido el primero en introducir en la teoría de los conceptos fundamentales y de los principios del análisis matemático, a la cual ha dado por este medio una nueva base: título de gloria que la historia de la matemática no ha olvidado consignar. En Bolzano, contemporáneo de Hegel, no encontramos huella de las profundas ambigüedades de la filosofía, en aquellos sistemas que más pretendían ser genial intuición filosófica del universo que saber teorético-analítico, y que, en confusión desdichada de estas intenciones radicalmente distintas, tanto dificultaron el progreso de la filosofía científica. Las ideas de Bolzano son de una sencillez y sobriedad matemáticas, pero también de matemática claridad y rigor. Sólo profundizando en el sentido y en el fin de estas ideas, dentro del conjunto de la disciplina, se descubre el gran trabajo y el gran fruto espiritual que se esconde detrás de las sobrias definiciones o de las teorías expuestas por medio de fórmulas. Este proceder científico parecerá fácilmente pobre de ideas o lleno de afectación y pedantería al filósofo educado en los prejuicios y hábitos mentales y verbales de las escuelas idealistas; y nosotros no hemos eludido

[14] L. c., p. 127.

aún enteramente las repercusiones de éstas. Pero la lógica como ciencia ha de edificarse sobre la obra de Bolzano; en ella ha de aprender lo que necesita: rigor matemático en las distinciones, exactitud matemática en las teorías. Entonces adquirirá también otro punto de vista para apreciar las teorías «matemáticas» de la lógica, que los matemáticos edifican con tanto éxito, sin preocuparse del desdén de los filósofos. Pues estas teorías responden completamente al espíritu de la lógica de Bolzano, aunque éste no las haya sospechado. En todo caso, no le será lícito a un futuro historiador de la lógica cometer el yerro de Ueberweg, en otros casos tan concienzudo, y poner una obra del rango de la *Teoría de la Ciencia* en un mismo plano con la lógica para señoritas de Knigges [15].

Por mucho que la obra de Bolzano tenga de sistema cerrado, no puede considerarse como perfecta y definitiva, en sentir del honrado pensador mismo. Para referirnos sólo a un punto, son particularmente sensibles las deficiencias en el aspecto epistemológico. Faltan, o son del todo insuficientes, las investigaciones que conciernen a la explicación propiamente filosófica de las operaciones lógicas del pensamiento y por ende a la valoración filosófica de la misma disciplina lógica. Puede prescindir de estas cuestiones el investigador que edifica teoría sobre teoría, en una esfera definida con seguridad, sin tener que preocuparse mucho de las cuestiones de principio, como el matemático; pero no el que se encuentra ante el deber de aclarar la legitimidad de una disciplina y la esencia de sus objetos y problemas a personas que no ven ni admiten la disciplina o confunden sus problemas esenciales con problemas heterogéneos. En general, la comparación de las presentes investigaciones lógicas con la obra de Bolzano hará ver que en ellas no se trata en modo alguno de nuevos comentarios o de una exposición críticamente rectificada de las ideas de Bolzano, aunque por otra parte hayan recibido decisivos impulsos de Bolzano —y también de Lotze.

[15] Lo único digno de mención que Ueberweg sabe decir de ambas es lo mismo: el título. Por lo demás, llegará un día en que se sienta como singular anomalía una historia de la lógica orientada en los «grandes filósofos», como la de Ueberweg.

CAPITULO **11**

La idea de la lógica pura

Para obtener al menos una imagen provisional, con sólo algunos rasgos característicos, del fin a que tienden las distintas investigaciones que siguen, vamos a intentar el ensayo de elevar a la claridad del concepto la idea de la lógica pura, que está preparada en cierta medida por las consideraciones críticas hechas hasta aquí.

§ 62. *La unidad de la ciencia. La conexión de las cosas y la conexión de las verdades*

La ciencia es en primer término una unidad antropológica, esto es, una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, juntamente con ciertos dispositivos exteriores relacionados con aquéllos. Nada de cuanto hace de esta unidad una unidad antropológica y especialmente una unidad psicológica afecta a nuestro interés. Este se dirige a lo que hace de la ciencia ciencia; y esto no es en ningún caso la conexión psicológica ni la conexión real general a que se subordinan los actos de pensamiento, sino cierta conexión objetiva o ideal, que presta a éstos referencia objetiva unitaria y, en esta unitariedad, validez ideal.

Pero es menester aquí procurar la mayor precisión y claridad. Por la conexión objetiva, que cruza idealmente el pensamiento científico, dando «unidad» a dicho pensamiento y por ende a la ciencia como tal, pueden entenderse dos cosas: la *conexión de las cosas* a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles, y la *conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es. Una y otra se dan juntas y son inseparables *a priori*. Nada puede *ser,* sin ser determinado de esta o de la otra manera; y esto de que algo sea y sea determinado de esta o de la otra manera es precisamente la *verdad en sí,* que constituye el correlato necesario del *ser en sí*. Lo que es aplicable a las verdades o a las situaciones objetivas aisladas, es aplicable manifiestamente a las conexiones de verdades o de situaciones objetivas. Pero esta evidente inseparabilidad no es identidad. En las respectivas verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones

de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas, que son «verdaderas» en aquéllas. Esto se revela inmediatamente en la circunstancia de que las verdades referentes a otras verdades no coinciden con las verdades referentes a las cosas afirmadas en estas otras verdades.

Para evitar malentendidos, advierto expresamente que las palabras objetividad, objeto, cosa y otras semejantes son usadas aquí continuamente en su sentido más amplio, o sea, en armonía con el sentido por mí preferido del término conocimiento. Un objeto (del conocimiento) puede ser tanto un objeto real como un objeto ideal, tanto una cosa material como un proceso o como una especie o como una relación matemática, tanto un ser como un deber ser. Esto se extiende de suyo a expresiones como las de unidad de la objetividad, conexión de las cosas y otras semejantes.

Estas dos unidades, la unidad de la objetividad y la unidad de la verdad, que sólo abstractivamente pueden pensarse una sin otra, nos son *dadas* en el juicio; o, con más exactitud, en el *conocimiento.* Esta expresión es bastante amplia para abarcar con los actos simples de conocimiento todas las conexiones de conocimiento lógicamente unitarias, por complicadas que sean: cada una como un todo es también un acto de conocimiento. Pues bien, cuando llevamos a cabo un acto de conocimiento, o como prefiero expresarme, cuando vivimos en él, estamos «ocupados con lo objetivo» de que hace mención y posición cognoscitiva; y si es un conocimiento en sentido estricto, esto es, si juzgamos con evidencia, lo objetivo nos es *dado* originariamente. La situación objetiva no se halla entonces frente a nosotros de un modo meramente presunto, sino que está realmente ante nuestros ojos, y en ella el objeto mismo como lo que es, o sea, exactamente tal como es mentado en este conocimiento y no de otra manera: como sede de estas propiedades, como miembro de estas relaciones, etc. No tiene presunta, sino realmente, tal naturaleza y *como* dotado realmente de tal naturaleza está dado a nuestro conocimiento. Pero esto no quiere decir sino que, en cuanto tal, no es meramente mentado (juzgado) en general, sino *conocido;* o que *el ser tal* es una verdad que se ha hecho actual y se ha individualizado en la vivencia del juicio evidente. Si reflexionamos sobre esta individualización y llevamos a cabo una abstracción ideatoria, la verdad misma se convierte en objeto aprehendido en lugar de aquella primera objetividad. Aprehendemos en este caso la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad *única* frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscentes.

A las conexiones de *conocimiento* corresponden *idealiter* las *conexiones de verdades.* Justamente entendidas, éstas no son sólo complejos *de* verdades, sino verdades complejas, que se subordinan por ende —en cuanto que son todos— al concepto de la verdad. Entre ellas figuran también las *ciencias,* tomada la palabra objetivamente, o en el sentido de la verdad unificada. Dada la correlación general que existe entre verdad y objetividad. también corresponde a la unidad de la verdad en una misma ciencia una objetividad

unitaria: es la unidad de la *esfera de la ciencia*. Por referencia a ella se dice que todas las distintas verdades de la misma ciencia tienen *congruencia material,* expresión que resulta tomada aquí en un sentido más amplio del que es usual, como veremos luego (cf. la conclusión del § 64, pp. 196 y 107).

§ 63. *Continuación. La unidad de la teoría*

Ahora bien, se pregunta: *¿Qué es lo que determina la unidad de la ciencia* y por tanto la unidad de la esfera? No toda reunión de verdades en un conjunto —que podría resultar un conjunto sin vínculo íntimo— constituye una ciencia. La ciencia implica, según dijimos en el capítulo 1 [1], cierta unidad de la conexión de fundamentación. Pero tampoco esto basta; pues si bien indica que la fundamentación es algo inherente por esencia a la idea de la ciencia, no dice qué clase de unidad de las fundamentaciones constituya la ciencia.

Para llegar a ver claro, antepongamos algunas *consideraciones generales.*

El conocimiento científico es, como tal, un *conocimiento por fundamentos.* Conocer el fundamento de algo equivale a ver intelectivamente la necesidad de que sea de esta o de la otra manera. La necesidad, como predicado objetivo de una verdad (que se llama entonces verdad necesaria), significa tanto como validez de la correspondiente situación objetiva con arreglo a una ley [2]. Son, pues, expresiones equivalentes ver intelectivamente que una *situación objetiva es conforme a una ley* o que *su verdad es necesariamente válida,* y tener *conocimiento del fundamento* de dicha situación objetiva o de su verdad. Con un equívoco natural, suele designarse también como verdad necesaria toda verdad general que expresa una ley. Pero ajustándose al sentido primeramente definido, debería llamársela fundamento legal explicativo, del cual surge una clase de verdades necesarias.

Las verdades se dividen en *individuales* y *generales.* Las primeras contienen (explícitas o implícitas) afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales, mientras que las segundas están completamente libres de ellas y sólo permiten inferir la *posible* existencia de lo individual —posible puramente en cuanto a los conceptos.

Las verdades individuales son, como tales, *contingentes.* Cuando se habla de una explicación por los fundamentos, refiriéndose a ellas, trátase de demostrar su necesidad en ciertas *circunstancias* dada de antemano.

[1] Cf. 6, p. 41. Bajo el título de ciencia teníamos presente entonces un concepto más restringido: el de la ciencia abstracta o explicativo-teorética. Pero esto no constituye una diferencia esencial, sobre todo teniendo en cuenta la posición preeminente de las ciencias abstractas, posición que expondremos en seguida..

[2] No se trata, pues, de un carácter psicológico, subjetivo, del juicio correspondiente, por ejemplo, de un sentimiento de ser compelido, etc. Ya hemos indicado algo en las pp. 120 y ss. sobre la relación en que están los objetos ideales y, por tanto, los predicados ideales de estos objetos con los actos subjetivos. Más detalles en las investigaciones siguientes.

Cuando la conexión de un hecho con otros hechos está sujeta a una ley, el ser de este hecho se presenta como un ser necesario, sobre la base de las leyes que regulan las conexiones de la clase respectiva y en el supuesto de que se den las circunstancias correspondientes.

Si no se trata de la fundamentación de una verdad de hecho, sino de una verdad *general* (que tiene a su vez el carácter de una ley con respecto a la posible aplicación a los hechos que caen bajo ella) nos encontramos remitidos a ciertas leyes generales, que dan la proposición, que se trata de fundar, por vía de especialización (no de individualización) y de inferencia deductiva. La fundamentación de las leyes generales conduce necesariamente a ciertas leyes, que ya no son fundamentables por esencia (o sea, «en sí» y no de un modo meramente subjetivo o antropológico). Estas leyes se llaman *principios*.

La unidad sistemática de la totalidad ideal de las leyes que descansan en *un* principio, como su último fundamento, y que surgen de él mediante una deducción sistemática, es la *unidad de la teoría sistemáticamente conclusa.* El principio consiste o en un solo principio o en un grupo de principios *homogéneos*.

Poseemos teorías en este sentido riguroso. Lo son la aritmética general, la geometría, la mecánica analítica, las astronomía matemática, etc. Habitualmente se toma el concepto de teoría como un concepto relativo, esto es, relativo a una multiplicidad de casos particulares, dominados por ella, y a quienes ella suministra los fundamentos explicativos. La aritmética general da la teoría explicativa de las leyes aritméticas numéricas y concretas; la mecánica analítica, la de los hechos mecánicos; la astronomía matemática, la de los hechos de la gravitación, etc. La posibilidad de asumir una función explicativa es una consecuencia, comprensible por sí misma, de la esencia de la teoría en nuestro sentido absoluto. En un sentido laxo se entiende por teoría un sistema deductivo, en el cual los últimos fundamentos no son aún principios en el sentido riguroso de la palabra, pero como auténticos fundamentos nos acercan a éstos. La teoría en este sentido laxo constituye un grado inferior en la serie gradual de la teoría conclusa.

Haremos aún la siguiente distinción: toda conexión explicativa es deductiva, pero no toda conexión deductiva es explicativa. Todas las premisas son fundamentos, pero no todos los fundamentos son premisas. Toda deducción es sin duda necesaria, esto es, se halla sometida a leyes; pero que las conclusiones se sigan *según* leyes (las leyes del raciocinio) no quiere decir que se sigan *de* las leyes y se «funden» en ellas, en sentido estricto. Sin embargo, suele llamarse también a toda premisa —especialmente si es universal— el «fundamento» de la «consecuencia» sacada de ella; equívoco que es necesario tener bien presente.

§ 64. *Los principios esenciales y extraesenciales que dan unidad a la ciencia. Ciencias abstractas, concretas y normativas*

Estamos ahora en situación de responder a la cuestión planteada: qué sea lo que determina la conexión de las verdades de *una* ciencia, qué lo que constituye su unidad «material».

El principio unificador puede ser de doble naturaleza, esencial y extraesencial.

Las verdades de una ciencia tienen *esencialmente unidad* cuando su conexión descansa en lo que ante todo hace de la ciencia ciencia; y esto es, como sabemos, el conocimiento por el fundamento, o sea, la explicación o fundamentación en sentido estricto. *La unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación.* Pero toda explicación hace referencia a una teoría y encuentra su conclusión en el conocimiento de los principios de explicación. La *unidad* de la explicación significa, pues, *unidad teorética,* es decir, según lo expuesto anteriormente, unidad homogénea de leyes fundamentales o, por último, *unidad homogénea de principios explicativos.*

Las ciencias en las cuales el punto de vista de la teoría, de la unidad de principios, define la esfera; las ciencias que abrazan por tanto en integridad ideal todos los hechos y singularidades generales posibles, cuyos principios explicativos están en *un grupo homogéneo* de principios, se llaman *ciencias abstractas.* Mas no con plena exactitud. El título más significativo y propio sería el de ciencias *teoréticas.* Pero esta expresión se usa en contraste con la de ciencias prácticas y normativas; y también nosotros la hemos empleado en este sentido. Siguiendo una sugestión de J. v. Kries [3], cabría llamar estas ciencias, de un modo casi no menos característico, ciencias *nomológicas,* puesto que poseen en la ley el principio unificador y el objetivo esencial de sus investigaciones. También el nombre de ciencias *explicativas,* usado a veces, es exacto; con tal de que se acentúe la *unidad* de la explicación y no el explicar mismo.

Pero hay en segundo lugar puntos de vista *extraesenciales* para coordinar verdades en *una* ciencia. Como más inmediato mencionamos la *unidad del objeto,* en un sentido más literal. Enlázanse en efecto todas las verdades que se refieren por su contenido a *uno y el mismo objeto individual o a uno y el mismo género empírico.* Este es el caso de las *ciencias concretas* o, utilizando el término de v. Kries, *ontológicas,* como la geografía, la historia, la astronomía, la historia natural, la anatomía, etc. Las verdades de la geografía están unidas por su referencia a la tierra; las verdades de la meteoro-

[3] J. v. Kries, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (1886), pp. 85 y s., y *Vierteljahrsschrift f. w. Philosophie,* XVI (1892), p. 255. Mas los términos de «nomológico» y «ontológico» designan para v. Kries una distinción de juicios, no de ciencias, como aquí.

logía conciernen, aún más limitadamente, a los fenómenos atmosféricos terrestres, etc.

Se suelen llamar también estas ciencias descriptivas. Y se podría admitir este nombre, puesto que la unidad de la descripción viene determinada por la unidad empírica del objeto o de la clase y esta unidad descriptiva es la que determina la unidad de la ciencia en las ciencias que pertenecen a este grupo. Pero no sería lícito naturalmente entender este nombre como si las ciencias descriptivas se propusiesen hacer una mera descripción, cosa que contradiría al concepto de ciencia, que hemos tomado por medida.

Puesto que es posible que la explicación, que se rige por unidades empíricas, conduzca a teorías y a ciencias teoréticas muy divergentes o incluso totalmente heterogéneas, llamamos con razón extraesencial a la unidad de las ciencias concretas.

En todo caso es claro que las ciencias abstractas o nomológicas son las verdaderas ciencias fundamentales, de cuyo contenido teorético han de extraer las ciencias concretas todo cuanto *hace de ellas ciencias,* o sea, lo teorético. Muy comprensiblemente, conténtanse las ciencias concretas con enlazar el objeto que describen a las leyes inferiores de las ciencias nomológicas, y todo lo más con indicar la dirección cardinal de la explicación ascendente. Pues la reducción a principios y la construcción de teorías explicativas, en general, son del dominio privativo de las ciencias nomológicas y deben encontrarse realizadas ya en éstas, en forma muy general, si éstas están suficientemente desarrolladas. Pero ello no dice nada, naturalmente, sobre el valor relativo de ambas clases de ciencias. El interés teorético no es el único; ni el único que tiene valor. Los intereses estéticos, éticos, prácticos, en el sentido amplio de la palabra, pueden vincularse a lo individual y prestar sumo valor a su descripción y explicación aislada. Pero en cuanto que el puro interés teorético es el que da la pauta, lo singular individual y la conexión empírica no tienen por sí ningún valor, o lo tienen sólo como etapa metodológica en la construcción de la teoría general. El investigador de la física teorética, o el físico que hace investigaciones teoréticas puras, matemáticas, ve la tierra y los astros con otros ojos que el geógrafo o el astrónomo; para él son indiferentes en sí y sólo tienen valor como ejemplos de masas gravitatorias.

Debemos mencionar por último *otro principio igualmente extraesencial* de la unidad científica. Es el que nace de un interés valorativo unitario, es decir, el que está determinado objetivamente por un valor fundamental unitario (o por la norma fundamental unitaria), como hemos expuesto extensamente en el capítulo 2, § 14. Este es el que determina la coimplicación material de las verdades o la unidad de la esfera en las disciplinas *normativas.* Cuando se habla, empero, de coimplicación *material,* lo más natural es entender por tal la que se funda en las cosas mismas. Sólo se tiene presente, pues, la unidad procedente de las leyes teoréticas o la unidad de las cosas concretas. En esta concepción entran en oposición, por tanto, la unidad normativa y la material.

Según lo que hemos expuesto anteriormente, las ciencias normativas dependen de las teoréticas —y sobre todo de las teoréticas en el sentido estricto de nomológicas— de tal modo que otra vez podemos decir que extraen de éstas cuanto hay en ellas de científico, que es precisamente lo teorético.

§ 65. *La cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia o de la teoría en general*

A) *La cuestión referente al acto del conocimiento*

Planteamos ahora la importante cuestión de las *condiciones de la posibilidad de la ciencia en general.* Mas como el fin esencial del conocimiento científico sólo puede alcanzarse mediante la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas, sustituiremos dicha cuestión por la de las *condiciones de la posibilidad de la teoría en general.* Una teoría, en cuanto tal, se compone de verdades y la forma de enlazarse éstas es la deductiva. La respuesta a nuestra cuestión implica, pues, la respuesta a la cuestión más amplia acerca de las condiciones de la posibilidad de la *verdad en general* y de la *unidad deductiva en general.* En la forma de plantear la cuestión tenemos en cuenta, naturalmente, los antecedentes históricos. Nos encontramos, como es notorio, ante una generalización absolutamente necesaria de la cuestión de las «condiciones de la posibilidad de una experiencia». La unidad de la experiencia es para Kant la unidad de las leyes objetivas; cae, pues, bajo el concepto de la unidad teorética.

El sentido de la cuestión necesita, empero, ser precisado con más exactitud. La cuestión puede entenderse en primer término en un sentido *subjetivo,* en el cual sería expresada mejor llamándola cuestión de las condiciones de la posibilidad del *conocimiento teorético* en general o, más ampliamente, del raciocinio en general v del conocimiento en general; y bien entendido que es de la posibilidad para un ser humano cualquiera. Estas condiciones son en parte *reales* y en parte *ideales.* Prescindamos de las primeras, de las psicológicas. Como de suyo se comprende, refiérense a la posibilidad del conocimiento, en sentido psicológico, todas las condiciones causales de que dependemos al pensar. En cuanto a las condiciones *ideales* de la posibilidad del conocimiento, pueden ser de dos clases, según lo que va hemos expuesto[4]. O son noéticas, es decir, se fundan en la idea del conoci-

[4] Cf. *supra,* § 32, p. 109. Como tan sutil distinción no interesaba para fijar el concepto estricto del escepticismo, me limité allí a oponer las condiciones noéticas del *conocimiento teorético* a las lógico-objetivas de la *teoría misma.* Pero aquí que debemos exponer con plena claridad todos los detalles pertinentes, parece adecuado considerar primero las condiciones lógicas *también* como condiciones del *conocimiento* y ponerlas sólo después en relación directa con la *teoría objetiva misma.* Esto no afecta naturalmente a lo esencial de nuestra concepción, que se limita con ello a des-

miento como tal, y ello *a priori,* sin tener para nada en cuenta la peculiaridad empírica del humano conocer en sus condiciones psicológicas; o son puramente *lógicas,* esto es, se fundan puramente en el «contenido» del conocimiento. Tocante a las *primeras,* es evidente *a priori* que los sujetos pensantes en general deben ser capaces, por ejemplo, de llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teorético. En especial debemos tener, como seres pensantes, la facultad de ver intelectivamente las proposiciones como verdades y las verdades como consecuencias de otras verdades; y de ver intelectivamente también las leyes como tales, las leyes como fundamentos explicativos, los principios como últimos principios, etc. Mas por el otro lado es también evidente que las verdades mismas y en especial las leyes, los fundamentos y los principios, son lo que son, tengamos o no intelección de ellos. Y como no son válidos porque tengamos intelección de ellos, sino que tenemos intelección de ellos porque son válidos, deben ser considerados como condiciones objetivas o ideales de la posibilidad de su conocimiento. Por consiguiente, las *leyes a priori,* que son inherentes a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal (esto es, a la *esencia* general de estas unidades ideales) deben ser caracterizadas como leyes, que expresan condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento en general, o del conocimiento deductivo y teorético en general; y condiciones, que se fundan puramente en el «contenido» del conocimiento.

Manifiestamente se trata de condiciones *a priori* del conocimiento, que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general. Las leyes en cuestión están en su contenido significativo enteramente libres de esta relación; no hablan —ni siquiera de un modo ideal— del conocer, juzgar, razonar, representar, fundamentar, etc., sino de la verdad, del concepto, de la proposición, del raciocinio, del fundamento y de la consecuencia, etc., como hemos expuesto extensamente [5]. Pero como de suyo se comprende, estas leyes pueden recibir giros evidentes, mediante los cuales obtienen referencia expresa al conocimiento y al sujeto de éste y enuncian entonces posibilidades reales del conocer. Aquí como en todo, prodúcense afirmaciones *a priori* sobre posibilidades reales aplicando las relaciones ideales (expresadas por proposiciones generales puras) a los casos empíricos particulares [6].

En el fondo, las condiciones ideales del conocimiento que hemos llamado noéticas, distinguiéndolas de las lógico-objetivas, no son otra cosa que esos giros de aquellas intelecciones (inherentes por ley al contenido puro del conocimiento), mediante los cuales dichas intelecciones se hacen fecundas para

plegarse de un modo más claro. Lo mismo cabe decir respecto de la consideración que hacemos también aquí de las condiciones subjetivo-empíricas del conocimiento, junto a las noéticas y a las lógicas puras. Como es manifiesto, aprovechamos las consideraciones críticas sobre la teoría evidencialista de la lógica. Cf. *supra,* pp. 160 y s. La evidencia no es, en efecto, otra cosa que el carácter del conocimiento como tal

[5] Cf. *supra,* § 47, pp. 151 y ss.

[6] Cf. el ejemplo aritmético, § 23, p. 81.

la crítica del conocimiento y, merced a otros nuevos giros, dan las normas lógico-prácticas al mismo. (Pues también figuran aquí los giros *normativos* de las leyes lógicas puras, de que tanto hemos hablado en pasajes anteriores.)

§ 66. B) *La cuestión referente al contenido del conocimiento*

El resultado de estas consideraciones es que la cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad del *conocimiento* en general, y del conocimiento teorético en especial, nos remite en último término a ciertas *leyes,* que se fundan puramente en el contenido del conocimiento —y respectivamente en los conceptos categoriales a que este contenido se halla subordinado— y que son tan abstractas que ya no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente. Estas leyes y respectivamente los conceptos categoriales con que están construidas, constituyen precisamente lo que en sentido objetivo ideal puede entenderse por las condiciones de la posibilidad una *teoría* en general. Pues la cuestión de las condiciones de la posibilidad puede plantearse, no sólo con respecto al conocimiento teorético, como hemos hecho hasta ahora, sino también con respecto al *contenido* del mismo, o sea, directamente con respecto a la teoría misma. Entendemos por teoría —hay que advertirlo repetidamente— cierto *contenido ideal* de un conocimiento posible, exactamente lo mismo que por verdad, ley, etc. A la multitud de actos de conocimiento (individualmente distintos) *del mismo* contenido, corresponde la verdad *una,* justamente como este contenido ideal idéntico. De igual modo a la multitud de las conexiones individuales de conocimiento, en cada una de las cuales es conocida *la misma teoría* —ahora u otra vez, en estos o en aquellos sujetos—, corresponde justamente dicha teoría como el contenido ideal idéntico. La teoría así entendida no se compone *de actos,* sino de elementos puramente *ideales, de verdades;* y se compone de éstas en formas puramente ideales, en las formas de la relación de *fundamento a consecuencia.*

Ahora bien, si referimos la cuestión de las condiciones de la posibilidad directamente a la teoría en este sentido objetivo, y además a la teoría en general, esta posibilidad no puede tener otro sentido que el que tiene tratándose de cualesquiera otros objetos, pensados de uno modo puramente conceptual. Nos encontramos llevados, pues, de los objetos a los conceptos; y la «posibilidad» no significa otra cosa que la «validez», o mejor, la *esencialidad* del concepto correspondiente. Es lo mismo que se ha designado con frecuencia como «realidad» del concepto, en oposición a la imaginariedad, o como diríamos mejor, a la *inesencialidad.* En este sentido se habla de las definiciones reales, que garantizan la posibilidad, la validez, la realidad del concepto definido; y también de la oposición entre los números reales y los imaginarios, de las figuras geométricas, etc. El término de posibilidad, aplicado a los conceptos, es manifiestamente equívoco por tener un sentido traslaticio. Posible en sentido propio es la existencia de los objetos, que caen

bajo los conceptos correspondientes. Esta posibilidad se halla garantizada *a priori* por el conocimiento de la esencia conceptual, que brilla para nosotros, por ejemplo, sobre la base de la representación intuitiva de uno de estos objetos. Pero también la esencialidad del concepto es designada después, en sentido traslaticio, como posibilidad.

Teniendo esto en cuenta, la cuestión de la *posibilidad* de una teoría en general, y de las *condiciones* de que depende, adquiere un sentido fácilmente comprensible. La posibilidad o esencialidad de una teoría en general está asegurada naturalmente por el conocimiento intelectivo de una teoría cualquiera determinada. Pero esto plantea una nueva cuestión: ¿de qué leyes ideales generales depende esta posibilidad de una teoría en general? O lo que es lo mismo: ¿qué constituye *la esencia ideal de una teoría como tal?* ¿Cuáles son las «posibilidades» primitivas de que depende la «posibilidad» de la teoría, o con otras palabras, cuáles son los *primitivos conceptos esenciales* de que se compone el concepto esencial de teoría? Y también: ¿cuáles son las *leyes puras* que, fundándose en estos conceptos, dan unidad a toda teoría como tal, o sea, las leyes que son inherentes a la forma de toda teoría como tal y que determinan *a priori* las variantes o especies posibles (esenciales) de la misma?

Pero si estos conceptos ideales y respectivamente estas leyes señalan los límites de la posibilidad de una teoría en general, o con otras palabras, si expresan lo que es esencial a la idea de teoría, resulta inmediatamente que toda teoría intentada sólo es teoría si armoniza (y en la medida en que armoniza) con estos conceptos o leyes. La justificación lógica de un concepto, esto es, la justificación de su posibilidad ideal, se verifica remontándose a su esencia intuitiva o deductible. La justificación lógica de una teoría dada en cuanto tal (esto es, en cuanto a su pura forma) exige, pues, remontarse a la esencia de su forma y por ende remontarse a aquellos *conceptos y leyes que representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general* (las «condiciones de su posibilidad») y que regulan *a priori* y deductivamente toda especialización de la idea de teoría en sus especies posibles. Sucede aquí exactamente lo mismo que en la esfera más amplia de la deducción, por ejemplo, en los silogismos simples. Aunque éstos pueden estar iluminados en sí mismos por la intelección, sólo encuentran su última y más profunda justificación cuando nos remontamos a la ley silogística formal. Mediante ésta brota, en efecto, la intelección del *fundamento a priori* de la conexión silogística. Y lo mismo sucede en toda deducción, por complicada que sea, y en particular en toda teoría. En el pensamiento teorético intelectivo tenemos intelección de los fundamentos de las *situaciones objetivas explicadas*. En cuanto a la intelección, que penetra en la esencia de la conexión teorética misma (que constituye el *contenido* teorético de dicho pensamiento) y en los principios *a priori* de su función, la obtenemos únicamente remontándonos a la forma y a la ley y a las conexiones teoréticas del estrato de conocimiento, totalmente distinto, a que pertenecen.

La apelación a intelecciones y justificaciones más profundas puede servir

para hacer resaltar el incomparable valor de las investigaciones teoréticas, que persiguen la solución del problema suscitado. Se trata de las *teorías sistemáticas, que se fundan en la esencia de la teoría,* y respectivamente: de la *ciencia nomológica, teorética, a priori, que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal,* o sea, a la parte de su contenido que está constituida por teorías sistemáticas, con exclusión del aspecto empírico, antropológico. O sea, en un sentido profundo: de la teoría de las teorías, de la ciencia de las ciencias. Hay que distinguir naturalmente, sin embargo, entre la función de enriquecimiento de nuestro conocimiento y los problemas mismos, con el contenido propio de sus soluciones.

§ 67. *Los problemas de la lógica pura. Primero: la fijación de las categorías significativas puras, de las categorías objetivas puras y de sus complicaciones regulares*

Fundándonos en esta fijación provisional de la idea de la disciplina *a priori,* a que nuestros esfuerzos procuran abrir el camino de una comprensión más profunda, hagamos un inventario de los problemas que habremos de adscribirle. Tendremos que distinguir tres grupos.

Se tratará *primero* de fijar o aclarar científicamente los conceptos más importantes y sobre todo los *conceptos primitivos* que «hacen posible» la conexión del conocimiento en sentido objetivo y particularmente la conexión teorética. Dicho con otras palabras: nos referimos a los conceptos que constituyen la idea de la unidad teorética o a los conceptos que están en una conexión regular ideal con ellos. Como se comprende, entran aquí constitutivamente conceptos de segundo grado, es decir, conceptos de conceptos y demás unidades ideales. Una teoría dada es cierta combinación deductiva de proposiciones dadas y éstas son combinaciones de determinada especie entre conceptos dados. La idea de la correspondiente «forma» de la teoría brota sustituyendo las proposiciones y los conceptos dados por otros indeterminados; así surgen los conceptos de conceptos y de otras ideas en lugar de los conceptos puros y simples. Los conceptos de concepto, de proposición, de verdad, etc., entran aquí.

Son constitutivos, naturalmente, los conceptos de las *formas elementales de combinación;* sobre todo de aquéllas que son constitutivas en general de la unidad deductiva de proposiciones, por ejemplo, la combinación copulativa, disyuntiva, hipotética, de proposiciones en nuevas proposiciones. Pero también lo son las formas de unión de los últimos elementos significativos en proposiciones simples; y esto conduce a su vez a las diferentes formas de sujetos y predicados, a las formas de unión copulativa y disyuntiva, a la forma del plural, etc. Leyes fijas regulan las paulatinas complicaciones, mediante las cuales brota de las formas primitivas una infinita muchedumbre de nuevas y nuevas formas. En el círculo de las investigaciones que consideramos, entran también, naturalmente, estas *leyes de complicación* que

posibilitan la sinopsis combinatoria sobre los conceptos capaces de derivarse de los conceptos y formas primitivas; y entra también esta sinopsis combinatoria misma [7].

En estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las *categorías significativas,* hállanse otros conceptos, correlativos de los mismos, como son los de objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. Son las *categorías objetivas formales* o puras. También éstos deben ser tomados, pues, en consideración. En ambos casos se trata exclusivamente de conceptos, que son *independientes de la particular índole de toda materia del conocimiento,* como ya su función deja ver claro, y a los cuales han de subordinarse necesariamente todos los conceptos y objetos, proposiciones y situaciones objetivas, etc., que figuran especialmente en el pensamiento. Esta es la razón de que semejantes conceptos sólo puedan originarse con referencia a las distintas «funciones del pensamiento», o lo que es lo mismo, que sólo puedan tener su base concreta en posibles actos del pensamiento, como tales, o en los correlatos de los mismos aprehensibles en ellos [8].

Hay, pues, que fijar todos estos conceptos; hay que investigar el *origen* de cada uno. Pero esto no quiere decir que la cuestión psicológica de la génesis de las correspondientes representaciones conceptuales o disposiciones de representaciones, tenga el menor interés para la disciplina en cuestión. No se trata de *esta* cuestión, sino del *origen fenomenológico;* o —prescindiendo completamente del término de origen, término inexacto y fruto de la oscuridad— se trata de la *intelección de la esencia* de los respectivos conceptos y, desde el punto de vista metodológico, de fijar en forma inequívoca y con rigurosa distinción las significaciones de las palabras. A este fin sólo podemos llegar mediante la *representación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada, o, tratándose de conceptos más complicados, mediante el conocimiento de la esencialidad de los conceptos elementales implícitos en ellos y de los conceptos de sus formas de combinación.

Todos éstos son problemas preparatorios y en apariencia baladíes. Por necesidad se disfrazan en medida considerable bajo la forma de discusiones terminológicas y parecen con mucha facilidad a los profanos mezquinos y estériles verbalismos. Pero mientras no hayamos distinguido y aclarado los conceptos remontándonos a su esencia en una intuición ideatoria, es vano cualquier otro esfuerzo. No hay ninguna esfera del conocimiento donde el equívoco revele ser más fatal que la esfera de la lógica pura; no hay ninguna en donde la confusión de los conceptos haya dificultado tanto el progreso del conocimiento, haya detenido tanto su mismo comienzo, la intelección de los verdaderos fines. Los análisis críticos de estos prolegómenos lo han puesto de relieve en todas partes.

[7] Cf. la Investigación cuarta.
[8] Cf. p. 192, *supra,* y la Investigación sexta, § 44.

No cabe apreciar demasiado alto la importancia de los problemas de este primer grupo; y aún es cuestionable si no residen justamente en ellos las mayores dificultades de la disciplina entera.

§ 68. *Segundo: las leyes y teorías que se fundan en estas categorías*

El *segundo* grupo de problemas se refiere a la investigación de las *leyes* que se fundan en las dos clases citadas de conceptos categoriales y que no sólo conciernen a las posibles formas de complicación y de transformación de las unidades teoréticas abarcadas por ellos [9], sino más bien a la *validez objetiva* de las formas resultantes, o sea, por un lado, a la verdad o falsedad de las *significaciones* en general, puramente sobre la base de su forma categorial, y por otro (desde el punto de vista de sus correlatos *objetivos)* al ser y no ser de los objetos en general, de las situaciones objetivas en general, etc., también sobre la base de su pura forma categorial. Estas leyes, que se refieren a las significaciones y a los objetos con la mayor generalidad concebible, porque es la generalidad categorial lógica [10], constituyen a su vez teorías. En *un* lado, el de las significaciones, se hallan las teorías de los raciocinios, por ejemplo, la silogística, que es sólo *una* de ellas. En el *otro* lado, el de los correlatos, figuran la teoría de la pluralidad, fundada en el concepto de la pluralidad, la aritmética pura, fundada en el concepto del número, etc., cada una de las cuales es una teoría acabada por sí. De este modo todas las leyes que entran aquí conducen a un reducido número de leyes primitivas o principios, que radican inmediatamente en los conceptos categoriales y fundan necesariamente (por virtud de su homogeneidad) una teoría comprensiva, que abraza aquellas distintas teorías como partes integrantes relativamente independientes.

Nos referimos aquí a la esfera de aquellas leyes cuya generalidad formal, que abarca todas las significaciones posibles y todos los objetos posibles, determina que toda teoría y toda ciencia particular se halle subordinada a ellas, deba ajustarse en su curso a ellas, si ha de ser válida. Esto no quiere decir, empero, que cada teoría particular suponga como fundamento de su posibilidad y validez cada una de esas leyes. Las teorías y las leyes categoriales constituyen más bien, en su integridad ideal, el fondo universal, de donde cada determinada teoría válida extrae los fundamentos ideales de su esencialidad correspondientes a su forma; estos fundamentos son las leyes a las cuales se ajusta en su curso y partiendo de las cuales puede ser justificada en última instancia como una teoría «válida» por lo que toca a su «forma». Puesto que una teoría es una unidad amplia, que se compone de distintas verdades y conexiones, de suyo se comprende que las leyes inherentes al concepto de la verdad y a la posibilidad de las

[9] Cf. Investigación cuarta.
[10] Cf. Investigación primera, § 29, hacia el final, p. 283.

distintas conexiones de esta o aquella forma, se hallan incluidas también en la esfera definida. Aunque, o más bien porque el concepto de teoría es el menos extenso, el problema de la investigación de las condiciones de su posibilidad es más comprensivo que los problemas correspondientes relativos a la verdad en general y a las formas primitivas de las conexiones de proposiciones [11].

§ 69. *Tercero: La teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de la multiplicidad pura*

Despachadas todas estas investigaciones, queda satisfecha la idea de una ciencia de las condiciones de la posibilidad de una teoría en general. Pero vemos en seguida que esta ciencia rebasa por encima de sí misma y apunta a una ciencia complementaria, la cual trata *a priori* de las *clases (o formas) esenciales de teorías y de sus leyes de relación correspondientes*. Brota así, en síntesis, la idea de una ciencia más amplia, ciencia de la teoría en general, que investiga en su parte fundamental los conceptos y las leyes esenciales constitutivamente inherentes a la idea de teoría, y que pasa luego a diferenciar esta idea y a investigar *a priori,* en lugar de la posibilidad de una teoría como tal, las *teorías posibles*.

Una vez resueltos hasta un punto suficiente los problemas indicados, resulta posible construir determinadamente con los conceptos categoriales puros, múltiples conceptos de teorías posibles, «formas» puras de teorías, cuya esencialidad queda legalmente probada. Pero estas distintas formas no carecen de relación entre sí. Ha de haber un determinado orden de proceder, con arreglo al cual podamos construir las formas posibles, abarcar sus conexiones regulares, y por ende convertir las unas en las otras mediante la variación de ciertos factores fundamentales determinantes, etc. Ha de haber, si no en general, al menos para las formas de teorías pertenecientes a ciertos géneros determinados, principios generales que gobiernen dentro de los límites trazados la genealogía, la combinación y la transformación regulares de las formas.

Estos principios habrán de tener manifiestamente otro contenido y carácter que los principios y teoremas de las teorías del segundo grupo; por ejemplo, que las leyes silogísticas o aritméticas, etc. Mas por otra parte es claro, desde luego, que su deducción (pues no puede haber aquí verdaderos principios) ha de fundarse exclusivamente en estas teorías.

Este es un último y supremo fin de una ciencia teorética de la teoría en general. Fin que tampoco es indiferente en el aspecto epistemológico-práctico. La incorporación de una teoría en su clase formal puede resultar de la mayor importancia metodológica. Pues con la expansión de la esfera deductiva y teorética crece también la libre vivacidad de la investigación

[11] Cf. *supra,* § 65, pp. 197 y s.

teorética, crecen la riqueza y fecundidad de los métodos. Y la solución de los problemas, que se plantean dentro de una disciplina teorética, o dentro de una de sus teorías, podrá encontrar en determinadas ocasiones auxilios metódicos de suma importancia, remontando al tipo categorial, o lo que es lo mismo, a la forma de la teoría, y eventualmente pasando a una forma o clase formal más amplia y a sus leyes.

§ 70. *Explicaciones sobre la idea de la teoría pura de la multiplicidad*

Estas indicaciones parecerán acaso algo oscuras. Pero la «matemática formal» en el sentido más amplio de esta expresión, o la *teoría de la multiplicidad,* suprema flor de la matemática moderna, prueba que no se trata de vagas fantasías, sino de concepciones de un contenido preciso. La teoría de la multiplicidad no es de hecho otra cosa que una realización parcial (en trasposición correlativa) del ideal que acabamos de esbozar. Con esto no se ha dicho, naturalmente, que los mismos matemáticos —guiados primitivamente por los intereses de la esfera del número y de la magnitud y limitados a la vez por ellos— hayan reconocido justamente la esencia ideal de la nueva disciplina, ni que se hayan elevado en general a la suprema abstracción de una teoría universal. El *correlato objetivo* del concepto de teoría posible y definida sólo por su forma, es el concepto de una *posible esfera del conocimiento que debe ser dominada por una teoría de tal forma.* El matemático llama (dentro de su círculo) *multiplicidad* a una esfera semejante. Es ésta, pues, una esfera definida única y exlusivamente por su subordinación a una teoría de tal *forma,* o por la posibilidad de *ciertas* combinaciones de sus objetos, las cuales están subordinadas a *ciertos* principios de esta o aquella forma *determinada* (que es aquí lo único determinante). Los objetos resultan completamente indeterminados en cuanto a su materia; para indicar esto, el matemático habla con predilección de «objetos mentales». Estos objetos no se hallan definidos ni directamente como singularidades individuales o específicas, ni indirectamente por sus especies o géneros materiales, sino exclusivamente por la *forma* de las combinaciones a ellos adscritas. Estas mismas tampoco se hallan determinadas en su contenido, como sus objetos; lo definido es solamente su forma, mediante las formas de las leyes elementales admitidas como válidas para ellas. Y éstas, así como definen la *esfera,* o mejor, la *forma de la esfera,* definen también la *teoría* que hay que construir o, dicho también con más exactitud, la *forma de la teoría.* En la teoría de la multiplicidad, el signo $+$, por ejemplo, no es el signo de la adición aritmética, sino un enlace en general, del que son válidas leyes de la forma $a + b = b + a$, etcétera. La multiplicidad está definida por la circunstancia de que sus objetos mentales hacen posibles estas «operaciones» y otras, de que pueda demostrarse que son compatibles *a priori* con ellas.

La *idea más general de una teoría de la multiplicidad* es ser una ciencia

que determina los tipos esenciales de teorías (o esferas) posibles e investiga sus relaciones regulares mutuas. Todas las teorías reales son especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas; así como todas las esferas del conocimiento trabajadas teoréticamente son *distintas* multiplicidades. Una vez desarrollada realmente en la teoría de la multiplicidad la correspondiente teoría formal, está despachado todo el trabajo teorético deductivo necesario para construir todas las teorías reales de la misma forma.

Es éste un punto de vista de suma importancia metodológica. Sin él no cabe hablar de comprensión del método matemático. No menos importante es la incorporación —a que fácilmente impulsa el retroceso a la forma pura— de esta forma pura a las formas y clases formales más amplias. En ella reside una parte principal del prodigioso arte metodológico de la matemática, como revelan, no sólo las teorías de la multiplicidad nacidas de generalizaciones de la teoría geométrica y la forma de la misma, sino el caso primero y más sencillo de esta especie, la ampliación de la esfera de los números reales (es decir, de la forma de la teoría correspondiente, de la «teoría formal de los números reales») hasta convertirse en la esfera formal, bidimensional, de los números complejos comunes. Esta concepción contiene en realidad la clave de la única solución posible al problema, todavía no aclarado, de cómo, por ejemplo, en la esfera de los números, los conceptos imposibles (sin esencia) pueden manejarse metódicamente como los reales. Pero no es éste el lugar de discutir en detalle este problema.

Cuando hablo de las teorías de la multiplicidad, que han nacido de generalizaciones de la teoría geométrica, me refiero naturalmente a la teoría de las multiplicidades *n*-dimensionales, sean euclidianas o no euclidianas, a la teoría de la extensión de Grassmann y a las teorías análogas de un W. Rowan-Hamilton y otros, fáciles de despojar de todo lo geométrico. También entran aquí la teoría de los grupos de transformación, de Lie, las investigaciones de Cantor sobre los números y las multiplicidades, y muchas otras.

Por el modo en que los distintos géneros de multiplicidades semejantes al espacio se convierten unas en otras mediante una variación del grado de curvatura, puede el filósofo que conoce los primeros principios de la teoría de Riemann-Helmholtz, hacerse cierta representación de cómo las formas puras de teorías pertenecientes a tipos que presentan diferencias definidas, están unidas entre sí por el lazo de una ley. Sería fácil demostrar que el conocimiento de la verdadera intención de dichas teorías, como puras formas categoriales de teorías, destierra de las aludidas investigaciones matemáticas toda niebla metafísica y toda mística. Si llamamos espacio a la conocida forma del orden en el mundo fenoménico, es, naturalmente, un contrasentido hablar de «espacios» en los cuales no sea válido, por ejemplo, el axioma de las paralelas. Y lo mismo hablar de distintas geometrías, si se llama geometría precisamente a la ciencia del espacio del mundo fenoménico. Pero si entendemos por espacio la *forma categorial* del espacio cósmico y correlativamente por geometría la forma categorial de la teoría geométrica

en el sentido corriente, el espacio se subordina a un género —definible por ciertas leyes— de multiplicidades determinadas de un modo puramente categorial, con referencia a las cuales se hablará naturalmente del espacio en un sentido aún más amplio. Igualmente se subordina la teoría geométrica a un género propio de formas de teorías, teoréticamente congruentes y determinadas de un modo puramente categorial, que se pueden llamar, en el correspondiente sentido lato, las «geometrías» de estas multiplicidades «espaciales». En todo caso, la teoría de los «espacios *n*-dimensionales» realiza una parte teoréticamente conclusa de la ciencia de la teoría, en el sentido ya definido. La teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones es una última individualidad ideal en esta serie —congruente según leyes— de formas de teorías *a priori* y puramente categoriales (de sistemas deductivos formales). Esta multiplicidad misma es con respecto a nuestro «espacio», esto es, al espacio en el sentido corriente, la forma categorial pura correspondiente, o sea, el género ideal, del que nuestro espacio constituye, por decirlo así, un ejemplar individual y no una diferencia específica. Otro ejemplo grandioso es la teoría de los sistemas de los números complejos, dentro de la cual la teoría de los números complejos «vulgares» es a su vez una individualidad singular, una última diferencia específica. Las aritméticas del número cardinal, del número ordinal, de la *quantité dirigée*, etcétera, son en cierto modo meros ejemplares individuales de las teorías que entran aquí. Corresponde a cada una la idea formal de un género, o sea, la teoría de los números enteros absolutos, la de los números reales, la de los números complejos vulgares, etc., expresiones en las cuales hay que tomar el término de «número» en sentido formal generalizado.

§ 71. *División del trabajo. La labor de los matemáticos y la de los filósofos*

Estos son, pues, los problemas que hacemos entrar en la esfera de la lógica pura o formal, en el sentido definido, dando a esta esfera la máxima extensión compatible con la idea esbozada de una ciencia de la teoría en general. Una parte considerable de las teorías que entran en ella se ha constituido hace ya mucho tiempo como «análisis puro», o mejor, como matemática *formal*, y es cultivada por los matemáticos, junto con otras disciplinas ya no «puras» en pleno sentido, esto es, formales, como son la geometría (entendida como la ciencia de «nuestro» espacio), la mecánica analítica, etc. La naturaleza del asunto exige real y absolutamente una *división del trabajo*. La construcción de las teorías, la solución rigurosa y metódica de todos los problemas formales, seguirá siendo siempre el dominio propio del matemático. Suponen, en efecto, métodos y disposiciones peculiares para la investigación, que son en lo esencial los mismos para todas las teorías puras. Ultimamente los matemáticos han llegado a reclamar como suyo y a llevar a cabo el desarrollo de la teoría silogística, que se ha incluido desde siempre en la esfera más propia de la filosofía; y en sus

manos ha experimentado una evolución insospechada esa teoría que se suponía conclusa hacía largo tiempo. Y a la vez se han descubierto y desenvuelto con genuina finura matemática por este lado teorías de nuevos géneros de silogismos, que la lógica tradicional había pasado por alto o ignorado. Nadie puede impedir a los matemáticos que tomen por su cuenta todo lo que cabe tratar en forma y con método matemáticos. Sólo quien no conoce la matemática como ciencia moderna, principalmente la matemática formal, y la juzga meramente por Euclides y Adam Riese, puede seguir aferrado al prejuicio de que la esencia de lo matemático reside en el número y en la cantidad. No el matemático, sino el filósofo rebasa la esfera natural de sus derechos, al revolverse contra las teorías «matematizantes» de la lógica y no querer devolver a sus legítimos padres los hijos entregados provisionalmente a su cuidado. El menosprecio con que los lógicos filosóficos gustan hablar de las teorías matemáticas de los raciocinios no altera en nada el hecho de que la forma matemática de tratar estas teorías, como en general todas las teorías rigurosamente desarrolladas (es menester tomar el término de teorías en el auténtico sentido), es la única científica, la única que da integridad y plenitud sistemáticas y una visión general de todos los problemas posibles y de las formas posibles de resolverlos.

Pero si la construcción de todas las teorías propiamente tales pertenece al dominio de los matemáticos, ¿qué queda para el filósofo? Es de advertir aquí que el matemático no es en verdad el teorético puro, sino sólo el técnico ingenioso, el constructor, por decirlo así, que edifica la teoría como una obra de arte técnica, atendiendo meramente a las conexiones formales. Así como el mecánico práctico construye máquinas, sin necesidad de poseer para ello una última intelección de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, de igual modo construye el matemático teorías de los números, magnitudes, raciocinios y multiplicidades, sin necesidad de poseer para ello una última intelección en la esencia de la teoría en general y en la esencia de los conceptos y de las leyes que son condición de ella. Análogamente sucede en todas las «ciencias especiales». Lo πρότερον τῇ φύσει no es precisamente lo πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Lo que hace posible la ciencia, en el sentido corriente, prácticamente tan fecundo, no es por dicha la intelección de la esencia, sino el instinto y el método científicos. Por eso hacen falta los dos trabajos: junto al trabajo ingenioso y metódico de las ciencias particulares, que persigue más la solución y el dominio prácticos que la intelección de la esencia, hace falta una reflexión paralela, «de crítica del conocimiento», que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar otro interés que el puro interés teorético, al cual restablece en sus derechos. La investigación filosófica supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos. No pretende remedar al especialista en su oficio, sino tan sólo llegar a tener intelección del sentido y esencia de sus trabajos, por lo que se refiere al método y el objeto. Al filósofo no le basta que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes recogidas en fórmulas, con las

cuales podamos predecir el curso venidero de las cosas y reconstruir el pasado, sino que quiere poner en claro la esencia de «cosa», «proceso», «causa», «efecto», «espacio», «tiempo», etc., y la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada, etc. Si la ciencia construye teorías para resolver sistemáticamente sus problemas, el filósofo pregunta cuál es la esencia de la teoría, qué es lo que hace posible una teoría en general, etc. La reflexión filosófica es la que completa los trabajos científicos del físico y del matemático, perfeccionando de esta suerte el conocimiento puro y auténticamente teorético. La *ars inventiva* del especialista y la crítica epistemológica del filósofo son actividades científicas complementarias, mediante las cuales se produce la plena intelección teorética, que abarca todas las relaciones esenciales.

Las investigaciones siguientes, preparatorias de nuestra disciplina en su aspecto filosófico, pondrán de manifiesto, por lo demás, lo que el matemático no puede ni pretende conseguir, y sin embargo debe ser conseguido.

§ 72. *Ampliación de la idea de la lógica pura. La teoría pura de la probabilidad como teoría pura del conocimiento empírico*

El concepto de la lógica pura, tal como lo hemos desarrollado hasta aquí, comprende un círculo teoréticamente cerrado de problemas, que se refieren de un modo esencial a la idea de la teoría. Como no es posible ninguna ciencia sin explicación por los fundamentos, o sea, sin teoría, la lógica pura abarca *del modo más universal* las condiciones ideales de la posibilidad de la *ciencia en general*. Mas por otra parte es de advertir que la lógica, así entendida, no encierra por ello, en modo alguno, las condiciones ideales de la *ciencia empírica en general* como caso especial. El problema de estas condiciones es, sin duda, más restringido; la ciencia empírica es *también* ciencia, y como se comprende, está sometida —por lo que toca a las teorías que contiene— a las leyes de la esfera que hemos definido. Pero las leyes ideales no determinan la unidad de las ciencias empíricas meramente bajo la forma de leyes de la unidad deductiva; pues las ciencias empíricas no son reductibles a meras teorías. La óptica teorética, esto es, la teoría matemática de la óptica, no agota la ciencia óptica; ni la mecánica matemática es toda la mecánica, etc. Ahora bien, todo el complicado aparato de procesos cognoscitivos, en que brotan las teorías de las ciencias empíricas y se modifican repetidamente en el curso del progreso científico, está sometido asimismo, no sólo a leyes empíricas, sino también a leyes ideales.

Toda teoría en las ciencias empíricas es teoría meramente supuesta.

No da una explicación por principios intelectivamente ciertos, sino sólo *intelectivamente probables*. Por ende, *las teorías mismas* sólo son de una probabilidad intelectiva; sólo son teorías provisionales, no definitivas. Cosa análoga es aplicable también en cierto modo a los *hechos* que se trata de explicar teoréticamente. Partimos de ellos; los consideramos como dados; y queremos meramente «explicarlos». Pero al remontarnos a las hipótesis explicativas, tomándolas como leyes probables mediante la deducción y la verificación —eventualmente después de muchas transformaciones—, no permanecen los hechos mismos completamente inalterados, sino que también ellos se modifican en el proceso progresivo del conocimiento. Con el incremento de conocimiento que suponen las hipótesis que resultan viables, penetramos cada vez más profundamente en la «verdadera esencia» del ser real, rectificamos progresivamente nuestra concepción de las cosas aparentes, gravada con más o menos incongruencias. Los hechos nos son «dados» primitivamente sólo en el sentido de la percepción (y análogamente en el sentido del recuerdo). En la percepción, están frente a nosotros —creemos— las cosas y los procesos mismos; son intuidos y aprehendidos sin velo intermedio, por decirlo así. Y en los juicios de percepción expresamos lo que intuimos en ésta. Tales son en primer término los «hechos dados» de la ciencia. Pero en el progreso del conocimiento se modifica el contenido de hechos «reales» que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas —las cosas de las cualidades «secundarias»— pasan a ser sólo «meros fenómenos»; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar *objetivamente* el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimiento de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método.

Pero en todo método empírico de la ciencia objetiva de hechos impera, no un azar psicológico, sino una norma *ideal*, como ya reconocieron Descartes y Leibniz. Pretendemos que sólo hay en cada caso *un* modo legítimo de valorar las leyes explicativas y determinar los hechos reales; uno en cada grado de evolución de la ciencia. Cuando una ley o una teoría probable resulta insostenible como consecuencia del aflujo de nuevas instancias empíricas, no concluimos que la fundamentación científica de esta teoría era necesariamente falsa. La teoría antigua era la «única justa» en la esfera de la experiencia antigua; en la esfera de la experiencia ensanchada lo es la nueva teoría que hay que fundamentar; ella es la única justificable mediante consideraciones empíricas correctas. A la inversa, juzgamos que una teoría empírica tiene un fundamento falso, aunque acaso se descubra, por otro camino objetivamente justificado, que es la única adecuada en el estado actual del conocimiento empírico. De esto debe inferirse que *también en la esfera del pensamiento empírico, en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales*, en los cuales se funda *a priori* la *posibi-*

lidad de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable de lo real. Esta esfera de leyes puras, que no se refieren a la idea de la teoría, ni más en general a la idea de la verdad, sino a la *idea de la unidad de la explicación empírica,* o a la *idea de la probabilidad,* constituye un segundo gran fundamento del arte lógico y entra también en la esfera de la lógica *pura* en un *sentido que se debe tomar con la amplitud correspondiente.*

En las investigaciones siguientes nos limitamos a la esfera más reducida y *primera* en el orden esencial de las materias.

Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento

Introducción

§ 1. *Necesidad de investigaciones fenomenológicas para preparar y aclarar la lógica pura en el sentido de la crítica del conocimiento*

La necesidad de comenzar la lógica por consideraciones referentes al lenguaje ha sido reconocida muchas veces desde el punto de vista del arte lógico. «El idioma —dice Mill [1]— es evidentemente uno de los auxiliares y herramientas más importantes del pensar; y toda imperfección en la herramienta y en el modo de usarla ha de impedir y confundir aquel ejercicio, más que cualquier otra cosa, destruyendo además toda confianza en la bondad del resultado... Iniciar el estudio de los métodos científicos antes de estar familiarizado con la significación y uso correcto de las distintas especies de palabras, sería no menos erróneo que disponer observaciones astronómicas sin haber aprendido antes a emplear correctamente el telescopio.» Pero Mill considera más profunda todavía otra razón, que abona la necesidad de comenzar la lógica por un análisis del idioma; y esta razón es que no sería posible de otro modo investigar la significación de las proposiciones, objeto que se encuentra en el «umbral» mismo de nuestra ciencia.

Con esta última observación toca el notable pensador al punto de vista, que es decisivo para la lógica *pura* —bien entendido, para la lógica como disciplina *filosófica*—. Supongo, pues, que no querrá nadie contentarse con edificar la lógica pura en el simple modo de nuestras disciplinas matemáticas, como un sistema germinado con validez ingenuamente objetiva, sino que todos aspiraremos además a la claridad filosófica respecto a esas proposiciones, es decir, a la intelección de la esencia de los modos cognoscitivos, que entran en juego cuando se llevan a cabo esas proposiciones y se les da las aplicaciones idealmente posibles; así como también a la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos, actos que conformemente a la esencia se constituyen con dichos modos cognoscitivos. Las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio pueden los *objetos* propiamente tales de la

[1] *Lógica*, libro I, capítulo I, § 1.

indagación lógica —y posteriormente las especies y distinciones esenciales de esos objetos— elaborarse con claridad que evite todo malentendido. Mas no se trata de consideraciones gramaticales, en sentido empírico, referido a uno u otro idioma históricamente dado, sino de consideraciones de esa universalísima índole, que pertenece a la esfera más amplia de una *teoría* objetiva *del conocimiento* y —en íntima conexión con ésta— de una *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento.* Esta, así como la *fenomenología pura de las vivencias en general* —que envuelve a aquélla—, se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente,* con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra. Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento. En esa esfera han de moverse, pues, nuestras investigaciones.

La fenomenología *pura* representa un terreno de indagaciones neutrales, en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias. Por una parte sirve a la *psicología como ciencia empírica.* En su procedimiento puro e intuitivo, analiza y describe en universalidad esencial —sobre todo como fenomenología del pensar y del conocer— las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, que concebidas empíricamente como clases de acontecimientos reales, en el contexto de la realidad natural y animal, somete la psicología a un estudio empírico-científico. Por otra parte, la fenomenología alumbra las «fuentes» de las cuales «brotan» los conceptos fundamentales y leyes ideales de la *lógica pura,* y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la «claridad y distinción» que se exige a una comprensión crítica de la lógica pura. La fundamentación epistemológica y, respectivamente, fenomenológica de la lógica pura, comprende indagaciones de gran dificultad, pero también de incomparable importancia. Recordad la exposición que hemos dado de los problemas de una lógica pura [2], apuntando a un aseguramiento y aclaración de los conceptos y leyes que dan significación objetiva y unidad teorética a todo conocimiento.

[2] Véase capítulo final de los *Prolegómenos,* sobre todo §§ 66 y ss. (pp. 199 y s.).

§ 2. *Aclaración de los fines a que tienden estas investigaciones*

Toda indagación teorética, aunque no se mueva sólo en actos de expresión, ni siquiera en enunciados completos, termina, sin embargo, en enunciados. Sólo en esta forma conviértese la verdad, y especialmente la teoría, en patrimonio perdurable de la ciencia, en tesoro de saber y de investigación progresiva, tesoro inventariado en actas auténticas y movilizable en todo momento. Sea o no sea necesario, por fundamentos esenciales, el enlace entre el pensar y el hablar; sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el modo de manifestarse el juicio conclusivo en la forma de la afirmación, es lo cierto en todo caso que los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal.

Según esto, los objetos cuya indagación se ha propuesto la lógica pura, son dados, por de pronto, en vestidura gramatical. O dicho más exactamente: discurren, por decirlo así, en un cauce de vivencias psíquicas concretas que, con funciones de *intención significativa* o *cumplimiento significativo* (en este último caso, como intuición ilustrativa o evidenciadora), pertenecen a ciertas *expresiones* verbales y forman con ellas una *unidad fenomenológica*.

En estas unidades complejas fenomenológicas ha de destacar el lógico las componentes que le interesan, es decir, en primer término, los caracteres de aquellos actos en que se lleva a cabo el representar, el juzgar, el conocer lógicos; y ha de estudiarlos en análisis descriptivo, tanto cuanto sea conveniente para el fomento de sus problemas propiamente lógicos. El hecho de que lo teorético se «realice» en ciertas vivencias psíquicas, sea dado en ellas en el modo del caso singular, no autoriza a inferir inmediatamente, como si ello se comprendiera de suyo, que esas vivencias psíquicas hayan de valer como objetos primarios de las investigaciones lógicas. Al lógico puro no le interesa, primaria y propiamente, el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas [3]. Naturalmente, a esta unidad ideal corresponde cierto rasgo común de todas las vivencias particulares. Mas como al lógico puro no le importa lo concreto, sino la idea correspondiente, lo universal aprehendido en la abstracción, resulta que, según parece, el lógico no tiene motivo alguno para abandonar el terreno de la abstracción y poner en lugar de la idea la vivencia concreta como objetivo de su interés investigador.

Sin embargo, aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios y más

[3] Véase § 11 de la Investigación primera (p. 246).

propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura. Pues lo lógico, si hemos de hacerlo nuestro como objeto de indagación, y si ha de posibilitar la evidencia de las leyes apriorísticas sobre él fundadas, tiene que ser dado con plenitud concreta. Mas, por de pronto, lo lógico nos es dado en una figura imperfecta: el concepto, como significación más o menos vacilante de la palabra, y la ley, como aserción no menos vacilante —ya que está hecha de conceptos—. Sin duda, no por esto carecemos de intelecciones lógicas. Con evidencia aprehendemos la ley pura y conocemos que se funda en las puras formas del pensar. Pero esta evidencia adhiere a las significaciones de las palabras, significaciones que fueron vivas en el acto de llevar a cabo el juicio de la ley. Merced a inadvertidos equívocos, otros conceptos pueden posteriormente deslizarse en las palabras; y entonces fácilmente sucede que para las nuevas significaciones de la proposición apelamos falsamente a la evidencia antes experimentada. También puede ocurrir lo inverso: que el malentendido nacido de algún equívoco, pervierta el sentido de las proposiciones lógicas puras (por ejemplo, en las proposiciones empírico-psicológicas) y nos conduzca a abandonar la evidencia antes experimentada, y la singular significación de lo puramente lógico.

Así, pues, *esa* manera de estar dadas las ideas lógicas y las leyes puras, que con ellas se constituyen, no puede bastar. Plantéase, por tanto, el gran problema: llevar las *ideas lógicas,* los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas.*

Aquí es donde se inserta el *análisis fenomenológico.*

Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción). Igualmente nos convencemos de ese hecho del equívoco, cuando nos representamos intuitivamente las *cambiantes* significaciones que un mismo término lógico recibe en diferentes

conexiones enunciativas; adquirimos la evidencia de que lo que la palabra mienta acá y allá halla su cumplimiento en momentos o formaciones de la intuición, que son esencialmente diferentes, o en conceptos universales, que son esencialmente distintos. Por separación de los conceptos mezclados y por adecuada modificación de los términos conseguimos entonces la apetecida «claridad y distinción» de las proposiciones lógicas.

La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento. En suma: significaciones como las requiere el interés de la misma lógica pura y sobre todo el interés de la intelección crítica de la esencia de dicha disciplina. Los conceptos fundamentales lógicos y noéticos [4] han sido hasta ahora explicados muy imperfectamente; están gravados con equívocos numerosos y tan perjudiciales, tan difíciles de fijar y de reducir a consecuente diferenciación, que debemos considerar ésta como la principal razón del atraso en que se encuentran la lógica pura y la teoría del conocimiento.

Desde luego, debemos confesar que no pocas diferenciaciones y delimitaciones de conceptos de la esfera lógica pura se hacen evidentes en la actitud natural, esto es, sin necesidad de análisis fenomenológicos. Al verificarse los actos lógicos en cuestión, con adaptación adecuada a la intuición, que les da cumplimiento, no se lleva a cabo reflexión alguna sobre la situación fenomenológica. Pero aun la más plena evidencia puede llegar a ser confundida; lo que esta evidencia aprehende puede ser falsamente interpretado; la segura resolución de esta evidencia puede ser rechazada. Y sobre todo, la propensión (no causal) de la reflexión filosófica a trocar inadvertidamente la actitud objetiva por la actitud psicológica, y a confundir los datos de ambas —que, por su contenido esencial están referidas una a otra, aunque deben permanecer en principio separadas—, dejándose engañar así por falsas acepciones psicológicas en la interpretación de las objetividades lógicas, exige investigaciones aclaratorias que, por su naturaleza, sólo pueden ser llevadas a cabo mediante una teoría fenomenológica de la esencia de las vivencias del pensamiento y del conocimiento, con constante referencia a lo en ellas mentado, que por esencia les pertenece (exactamente en los modos en que lo mentado se «manifiesta» en esas vivencias como tal objeto mentado). Sólo una fenomenología pura, que no tenga nada de psicológica —puesto que la psicología es una ciencia de experiencia que estudia

[4] Husserl distingue *noesis* y *noema* —los adjetivos correspondientes son noético y noemático—, siendo en general la *noesis* el pensamiento del objeto y el *noema* el objeto pensado en el pensamiento. *(N. de los traductores.)*

propiedades y estados psíquicos de realidades animales—, puede superar *radicalmente* el psicologismo. Sólo la fenomenología ofrece también en nuestra esfera todos los supuestos para una definitiva fijación de todas las distinciones fundamentales y de todas las intelecciones en lógica pura. Sólo la fenomenología disipa la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo en psicológico, ilusión que nace de fundamentos esenciales y que, por tanto, es al principio inevitable.

Los motivos del análisis fenomenológico, que acabamos de exponer, guardan relación esencial, como fácilmente se ve, con los motivos que se desprenden de las *cuestiones fundamentales epistemológicas*. Pues si concebimos estas cuestiones en la *más amplia* universalidad —esto es, manifiestamente en la universalidad «formal», que hace abstracción de toda materia de conocimiento—, vienen a incorporarse en el círculo de cuestiones que pertenecen a la plena aclaración de la idea de una lógica pura. Efectivamente, el hecho de que todo pensar y conocer se refiera a *objetos* (o a *situaciones objetivas)*, y recaiga sobre éstos de modo tal que el «ser en sí» de dichos objetos deba manifestarse como unidad identificable en multiplicidades de actos mentales reales o posibles y, respectivamente, de significaciones; el hecho además de que todo pensar tenga una *forma mental* sujeta a leyes ideales, que circunscriben la objetividad o idealidad del conocimiento en general; estos hechos plantean, una y otra vez, las siguientes cuestiones: ¿Cómo debe *entenderse* que el «en sí» de la objetividad llegue a «representación» y aun a «aprehensión» en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante? ¿Qué significa la *adaequatio rei ad intellectus* del conocimiento en los diferentes casos, según que la aprehensión cognoscitiva sea individual o universal, se refiera a un hecho o a una ley?, etc., etc. Es empero claro que estas y otras cuestiones semejantes son absolutamente inseparables de las cuestiones antes aludidas sobre la aclaración de la lógica pura. La aclaración de las ideas lógicas, como concepto y objeto, verdad y proposición, hecho y ley, etc., conduce inevitablemente a las mismas cuestiones, que de todos modos habría que acometer, porque, de no acometerlas, permanecería inaclarada la esencia de la aclaración misma a que aspiran los análisis fenomenológicos.

§ 3. *Dificultades del análisis fenomenológico puro*

Las dificultades que ofrece la aclaración de los conceptos lógicos fundamentales tienen su causa natural en las extraordinarias dificultades del análisis rigurosamente fenomenológico. Son en lo principal las mismas, ya se verifique el análisis sobre las vivencias según la esencia *pura* (excluyendo todo lo que sea hecho empírico y singularización individual), ya sobre viven-

cias en actitud empírico-psicológica. Los psicólogos suelen dilucidar dichas dificultades al estudiar la percepción interna como fuente del conocimiento psicológico particular; desde luego no en modo correcto, ya que es falsa la contraposición de la percepción externa e interna. La fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico. En vez de agotarnos en la verificación de los actos, múltiplemente edificados unos sobre otros, estableciendo como existentes, de modo por decirlo así ingenuo, los objetos mentados en su sentido, y luego determinándolos o suponiéndolos hipotéticamente y sacando consecuencias, etc., hemos de «reflexionar», es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente. Al intuir, pensar, ponderar teoréticamente objetos, poniéndolos como realidades en unas u otras modalidades del ser, no son esos objetos los que debemos proponer a nuestro interés teorético; no son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teorética; en nuevos actos de intuición y pensamiento hemos de considerarlos, analizarlos según su esencia, describirlos, hacerlos objetos de un pensar empírico o ideatorio. Ahora bien, esta dirección del pensar es contraria a nuestros hábitos más firmes y siempre crecientes desde el comienzo de nuestra evolución psíquica. De aquí la casi invencible propensión a evadirnos una y otra vez de la actitud mental fenomenológica para recaer en la escueta-objetiva; a atribuir a los actos originarios mismos —o a las «manifestaciones» o «significaciones» en ellos inmanentes— determinaciones que, en la ingenua ejecución de dichos actos, eran atribuidas a los objetos de éstos; más aún: a considerar clases enteras de objetos, que tienen verdadero ser, como las ideas (con referencia a que pueden ser dadas evidentemente en la intuición ideatoria), a modo de elementos fenomenológicos de sus representaciones.

Una dificultad muy estudiada que parece combatir en principio la posibilidad de toda descripción inmanente de actos psíquicos y —en fácil transposición— la posibilidad de una teoría fenomenológica de la esencia, consiste en que al pasar de la ejecución ingenua de los actos a la actitud de la reflexión y respectivamente a la ejecución de los actos pertenecientes a esta reflexión, los actos primeros han de modificarse necesariamente. ¿Cómo debemos valorar con justeza la índole y extensión de esa modificación? Es más: ¿cómo podemos saber de ella, sea como hecho o sea como necesidad esencial?

A la dificultad de obtener resultados fijos y evidentes en repetida identificación, añádese la dificultad de *exponerlos* y de comunicarlos a otros. Lo que tras exactísimo análisis ha quedado fijado con plena evidencia como contenido esencial, tiene que ser expuesto en expresiones que, con amplia diferenciación, sólo son adecuadas a la objetividad natural que nos es familiar, mientras que las vivencias, en que, conforme a la conciencia, esta

objetividad se constituye, sólo pueden ser designadas por unas cuantas palabras, harto equívocas, como sensación, percepción, representación. Y además hemos de acudir a expresiones que nombren lo intencional en esos actos, la objetividad a que esos actos se enderezan. Es absolutamente imposible describir los actos de mención, sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas. Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa «objetividad», incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!

Y si prescindimos de estas dificultades, resulta que se presentan otras nuevas al querer transmitir persuasivamente a los demás las intelecciones conseguidas. Sólo pueden ser contrastadas y confirmadas estas intelecciones por quien haya adquirido la capacidad bien ejercitada de ejecutar la descripción pura en ese *habitus* antinatural de la reflexión, esto es, de dejar que actúen sobre él *puras* las relaciones fenomenológicas. Esta pureza exige prescindir de toda falseadora mezcla de enunciados que procedan de la ingenua aceptación y juicio de las objetividades puestas como existentes en los actos estudiados fenomenológicamente. Pero también prohíbe toda salida de otro género allende el contenido esencial propio de los actos, esto es, todo empleo de apercepciones y posiciones naturales referentes a dichos actos mismos, es decir, toda consideración de dichos actos como realidades psicológicas (aunque sólo sea en sentido indeterminadamente universal y ejemplar), como estados de «seres anímicos» de la naturaleza o de cualquier naturaleza. La aptitud para semejante modo de investigación no es fácil de adquirir y, por ejemplo, no puede ser adquirida o sustituida por el ejercicio —por amplio que sea— de la experimentación psicológica.

Ahora bien, por grandes que sean las dificultades con que tropieza la fenomenología pura en general y especialmente la fenomenología pura de las vivencias lógicas, esas dificultades no son de tal índole que nos hagan considerar como desesperado el intento de vencerlas. La colaboración resuelta de una generación de investigadores, conscientes de su fin y entregados completamente a la gran tarea, conseguiría (me atrevo a esperarlo) resolver por completo las cuestiones más importantes de esta esfera, las cuestiones referentes a su constitución fundamental. He aquí un círculo de descubrimientos que es *accesible* y fundamental para la posibilidad de una filosofía *científica*. Sin duda son descubrimientos a los que falta el brillo cegador; no tienen relación de utilidad inmediata palpable con la vida práctica o el fomento de superiores necesidades espirituales; tampoco hay en ellos ese imponente aparato del método experimental, merced al cual la psicología experimental ha conseguido captar la confianza del público y reclutar un ejército de colaboradores.

§ 4. *Indispensable consideración de la parte gramatical de las vivencias lógicas*

La fenomenología analítica, que necesita el lógico para sus problemas preparatorios y fundamentales, se refiere, entre otros casos y en primer término, a «representaciones»; y más exactamente a representaciones *expresivas*. Ahora bien, en estos complejos, su interés primario se dirige a las vivencias que adhieren a las «meras expresiones», en la función de intención significativa o de cumplimiento significativo. Sin embargo, también la parte sensible-verbal de esos complejos (lo que constituye en ellos la «mera» expresión) y el modo de su enlace con la significación vivificante deben ser tenidos en cuenta. Es sabido cuán fácil e inadvertidamente suele el análisis de la significación dejarse llevar por el *análisis gramatical*. Dada la dificultad que ofrece el análisis directo de la significación, ha de ser bien venido todo auxilio, aunque imperfecto, que permita anticipar indirectamente los resultados. Pero más aún que por este auxilio positivo resulta importante el análisis gramatical por los engaños que produce al sustituirse al *análisis de la significación propiamente dicho*. La reflexión bruta sobre los pensamientos y su expresión verbal —reflexión para la que estamos capacitados sin especial ejercicio y que necesitamos hacer, muchas veces, con fines mentales prácticos— basta para llamar nuestra atención sobre cierto paralelismo entre el pensar y el hablar. Todos sabemos que las palabras significan algo y que, en términos generales, diferentes palabras dan sello y cuño a diferentes significaciones. Si pudiéramos considerar esa correspondencia como perfecta y dada *a priori*, y sobre todo también como una correspondencia que proporcionase a las categorías esenciales de la significación su perfecto paralelo en las categorías gramaticales, entonces una fenomenología de las formas verbales contendría al mismo tiempo la fenomenología de las vivencias de significación (vivencias de pensamiento, de juicio, etc.), y el análisis de la significación coincidiría, por decirlo así, con el análisis gramatical.

Pero no hacen falta largas y profundas investigaciones para comprobar que un paralelismo, que responda a esas amplias exigencias, no viene impuesto por ninguna razón esencial, ni existe tampoco de hecho; y por consiguiente, el análisis gramatical no puede manifestarse en mera diferenciación de las expresiones como fenómenos sensibles externos; más bien hállase determinado en principio por referencia a las diferencias entre las significaciones. Pero estas *diferencias de las significaciones*, que *gramaticalmente son importantes*, resultan unas veces *esenciales* y otras *accidentales*, según que justamente los fines prácticos del discurso requieran formas propias de expresión para diferencias esenciales o accidentales de las significaciones (diferencias que en el intercambio aparecen con particular frecuencia).

Pero es bien sabido que no son solamente las diferencias de significación las que condicionan las diferencias en las expresiones. Recordaré aquí tan

sólo las diferencias de matiz, así como las tendencias estéticas del discurso, que contradicen la escueta uniformidad de las expresiones y sus cacofonías sonoras o rítmicas y por lo tanto reclaman provisión de expresiones sinónimas.

A consecuencia de la coincidencia en bloque de las diferencias verbales con las diferencias mentales y sobre todo de las *formas* verbales con las formas mentales, existe una tendencia natural a buscar una diferencia lógica detrás de cada diferencia gramatical bien marcada; por lo cual resulta de *importancia lógica* el procurar *reducir a claridad analítica la relación entre la expresión y la significación* y el reconocer que el retroceso de la significación vaga a la correspondiente significación articulada, clara, saturada y cumplida con plenitud de intuición ejemplar, es el medio adecuado para resolver en cada caso dado la cuestión de si una diferencia debe considerarse como lógica o como simplemente gramatical.

Pero no basta el conocimiento general —de adquisición fácil por medio de ejemplos adecuados— de la distinción entre diferencias gramaticales y diferencias lógicas. Este conocimiento general de que las diferencias gramaticales no siempre caminan de la mano con las diferencias lógicas; o, dicho con otras palabras, de que los idiomas crean diferencias materiales de significación con utilidad amplia comunicativa, en formas tan enérgicas como las diferencias lógicas fundamentales (esto es, las diferencias fundadas *a priori* en la esencia universal de las significaciones), este conocimiento general puede incluso preparar el terreno para un radicalismo perjudicial, que limite con exceso la esfera de las formas lógicas, rechace un gran número de diferencias lógicamente importantes, tomándolas por meras diferencias gramaticales, y sólo conserve unas pocas, las justamente suficientes para dejar algún contenido a la silogística tradicional. Es sabido que el valiosísimo ensayo llevado a cabo por Brentano para reformar la lógica formal hubo de caer en esta exageración. Sólo una exposición clara de la relación esencial fenomenológica entre expresión, significación, intención significativa y cumplimiento significativo, podrá proporcionarnos la segura posición media y dar la necesaria claridad a la relación entre el análisis gramatical y el análisis de significación.

§ 5. *Designación de los fines principales a que tienden las siguientes investigaciones analíticas*

Somos, pues, conducidos a una serie de investigaciones analíticas que aclaren las ideas constitutivas de una lógica pura o formal y, en primer término, las referentes a la teoría lógica pura de las formas. Estas investigaciones, partiendo de la sujeción empírica en que se hallan las vivencias de significación, tratan de fijar en las «expresiones» lo que propiamente quiera decir un término tan equívoco como «expresión» y respectivamente «significación»; cuáles sean las diferenciaciones esenciales, tanto fenomenológicas

como lógicas, que pertenecen *a priori* a las expresiones; cómo deban luego —prefiriendo primero el lado fenomenológico de las expresiones— describirse las vivencias con arreglo a su esencia y a qué puros géneros deban coordinarse, que sean aptos *a priori* para esa función de significar; en qué relación se halle el «representar» y el «juzgar» —ejecutado en ellas— con la «intuición» correspondiente; cómo ese representar y juzgar se haga «intuitivo» y eventualmente se «fortifique» y se «cumpla» y encuentre su «evidencia», etc., etc. Es fácil llegar a la intelección de que las investigaciones a estos puntos referentes deben preceder a todas aquéllas que se refieran a la aclaración de los conceptos fundamentales, de las categorías lógicas. En la serie de estas investigaciones introductivas está contenida también la cuestión fundamental acerca de los actos (y respectivamente de las significaciones ideales) que bajo el título de *representación* son estudiados por la lógica. La aclaración y separación de los muchos conceptos, que confunden la psicología, la teoría del conocimiento y la lógica, y que la palabra representación ha asumido, es una importante tarea. Otros análisis semejantes recaen sobre el concepto de *juicio,* tomado el término en el sentido que interesa a la lógica. Esto es lo que se propone la llamada «teoría del juicio»; la cual empero es una «teoría de la representación» en su parte principal y respectivamente en sus dificultades esenciales. Naturalmente no se trata de nada que se parezca a una teoría psicológica, sino de una fenomenología de las vivencias de representación y de juicio, circunscrita por intereses que se refieren a la crítica del conocimiento.

Detenida indagación exige no sólo el propio contenido esencial de las vivencias expresivas, sino también su contenido *intencional,* el sentido ideal de su intención objetiva, es decir, la unidad de la significación y la unidad del objeto. Pero sobre todo exige detenida indagación la relación entre ambas partes, el modo (al pronto enigmático) cómo una misma vivencia puede tener un contenido en doble sentido; cómo una vivencia, además de su contenido propio real, puede y debe tener un contenido ideal, intencional.

En esta dirección se encuentra la cuestión de la «objetividad» o «falta de objetividad» de los actos lógicos, la cuestión acerca del sentido que tiene la distinción entre objetos intencionales y objetos verdaderos, la aclaración de la idea de verdad en su relación con la idea de evidencia del juicio y asimismo la aclaración de las restantes categorías lógicas y noéticas, íntimamente relacionadas unas con otras. Parcialmente son estas investigaciones idénticas a las referentes a la constitución de las formas lógicas, en cuanto que, naturalmente, la cuestión de admitir o rechazar una pretendida forma lógica (la duda de si se diferencia sólo gramaticalmente o lógicamente de las formas ya conocidas) queda resuelta con la aclaración de los conceptos que dan forma, los conceptos categoriales.

Así, pues, quedan en cierto modo designados los círculos de problemas que han sido norte de las investigaciones siguientes. Las cuales no tienen la pretensión de ser completas y ofrecen no un sistema de lógica, sino estudios preliminares para una lógica filosófica, aclarada en las fuentes prístinas

de la fenomenología. Naturalmente las vías de una investigación analítica son distintas de las de una exposición cerrada de una verdad plenamente lograda, en el sistema ordenado lógicamente.

§ 6. *Adiciones*

Primera adición. Inevitablemente estas investigaciones conducen en muchos puntos más allá de la estrecha esfera fenomenológica, cuyo estudio es necesario realmente para la aclaración y evidenciación directa de las ideas lógicas. Pero esa esfera no está dada de antemano, sino que se delimita en el curso de la investigación. Además la separación de tantos y tan confusos conceptos, como los que se mezclan sin claridad en la comprensión de los términos lógicos, así como el hallazgo de los verdaderamente lógicos entre ellos, obliga a ensanchar el círculo de la indagación.

Segunda adición. La fundación fenomenológica de la lógica lucha también con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone. En relación con esto se halla un defecto absolutamente imposible de remediar y que se refiere a la sucesión sistemática de las investigaciones fundamentales fenomenológicas (y al mismo tiempo epistemológicas). Si el pensar es para nosotros algo que debe ser aclarado, resulta que el uso acrítico de los conceptos en cuestión (y respectivamente de los términos) es ilegítimo en la exposición aclaratoria. Mas en primer lugar no cabe esperar que el análisis crítico de los referidos conceptos sólo se haga necesario cuando la conexión objetiva de las materias lógicas conduzca a dichos conceptos. O dicho con otras palabras: en sí y por sí considerada, la aclaración sistemática de la lógica pura, como la de cualquier otra disciplina, exigiría que se siguiese paso a paso el orden de las cosas, la conexión sistemática de la ciencia a aclarar. Pero en nuestro caso la propia seguridad de la investigación exige que sea roto una y otra vez ese orden sistemático; exige que oscuridades de conceptos, capaces de menoscabar el curso de la investigación misma, sean remediadas antes de que el natural curso de las cosas conduzca a dichos conceptos. La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros.

Tercera adición. Si se ha comprendido *nuestro* sentido de la fenomenología, no se podrá ya hacer una objeción que tendría plena legitimidad en la interpretación de la fenomenología como psicología descriptiva (en el sentido natural de las ciencias de experiencia). Esa objeción dice: toda teoría del conocimiento, como aclaración sistemática fenomenológica del conocimiento, se edifica sobre la psicología. Así, pues, en último término la lógica pura, esto es, la lógica aclarada epistemológicamente, que hemos designado como disciplina *filosófica,* descansa en psicología, aunque sólo sea

en su mero estadio inferior, en la indagación descriptiva de las vivencias itencionales. ¿A qué viene, pues, la lucha tan ardiente contra el psicologismo?

Naturalmente contestamos: si la palabra psicología conserva su antiguo sentido, entonces la fenomenología *no* es psicología descriptiva y la descripción «pura», que es propia de la fenomenología —esto es, la intuición esencial ejecutada sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean *fingidas* en libre fantasía) y la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida—, no es una descripción empírica (científico-natural), sino que excluye más bien la ejecución natural de todas apercepciones y posiciones empíricas (naturalistas). Las determinaciones descriptivas psicológicas sobre percepciones, juicios, sentimientos, voliciones, etc., se refieren a los estados reales, así designados, de seres animales de la realidad natural; igual que las determinaciones descriptivas sobre estados físicos se refieren, claro está, a acontecimientos naturales y a sucesos de la naturaleza real y no de una naturaleza fingida. Toda proposición universal tiene aquí el carácter de la universalidad empírica —válido para la naturaleza—. Pero la fenomenología no habla de ningunos estados de seres animales —ni siquiera de seres pertenecientes a una naturaleza posible en general—, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc., *como tales;* habla de lo que conviene *a priori* a éstos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las *puras* especies; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la «esencia» (géneros y especies de la esencia); análogamente a como la aritmética pura habla de números y la geometría de figuras espaciales sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. No, pues, la psicología, sino la fenomenología, es el fundamento de las aclaraciones lógicas puras (como de todas las referentes a la crítica del conocimiento). Pero al mismo tiempo, en función totalmente distinta, es fundamento necesario de toda psicología —que quiera llamarse con *pleno* derecho rigurosamente científica—; análogamente a como la matemática pura, por ejemplo la teoría pura del espacio y del movimiento, es necesario fundamento de toda ciencia exacta de la naturaleza (teoría de la naturaleza de las cosas empíricas con sus figuras empíricas). Las intelecciones esenciales sobre percepciones, voliciones y toda suerte de configuraciones de las vivencias valen naturalmente también para los estados correspondientes empíricos de los seres animales; del mismo modo que las intelecciones geométricas valen para las figuras espaciales de la naturaleza.

§ 7. *El principio de la «falta de supuestos» en las investigaciones epistemológicas*

Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer —como muchas veces se ha hecho notar— al principio de la *falta de supuestos.* Este principio empero no puede, en nuestra opinión,

querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica. La «teoría» a que en ella se aspira, no es otra cosa que meditación y evidente acuerdo sobre lo que sea en general pensar y conocer, de conformidad con su esencia pura genérica; sobre cuáles sean las especies y formas a que, por esencia, el pensar y el conocer están ligados; sobre qué digan con respecto a tales estructuras las ideas de validez, legitimidad, evidencia mediata e imediata y sus contrarias; sobre qué particularizaciones admitan estas ideas paralelamente a las regiones de posibles objetividades del conocimiento; sobre cómo las leyes formales y materiales «del pensar» se aclaren en su sentido y en su función mediante referencia apriorística a aquellas conexiones estructurales esenciales de la conciencia cognoscente, etc... Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple «opinión» sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectivo, ha de ejecutarse como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas*. Nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles. Pues esta dirección objetiva, este representar y mentar un objeto que no se encuentra realmente en la existencia fenomenológica de la vivencia, es —atiéndase bien— un rasgo descriptivo característico que está en la vivencia de que se trata; y así el sentido de esa tal mención tiene que poderse aclarar y fijar sobre la base de la vivencia misma; de otra suerte fuera ésta imposible.

Distinta de la pura teoría del conocimiento es la cuestión de la legitimidad con que admitimos realidades «psíquicas» y «físicas» trascendentes a la conciencia; de si los enunciados que sobre esas realidades hacen los investigadores de la naturaleza, deben ser entendidos en sentido real o impropio; de si tiene sentido y es legítimo contraponer a la naturaleza, que se nos manifiesta, a la naturaleza como correlato de la física, otro mundo trascendente en sentido potenciado, etc., etc... La cuestión de la existencia y naturaleza del «mundo exterior» es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento, como aclaración general de la esencia ideal y sentido válido del pensar cognoscitivo, comprende sin duda la cuestión general de si —y hasta dónde— es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos «reales», que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas; y también la cuestión de a cuáles normas haya de ajustarse el verdadero sentido de ese saber. Pero no comprende la cuestión, empíricamente planteada, de si nosotros, hombres, sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos aún comprende el problema de realizar dicho saber. Según nuestra concepción, la teoría del conocimiento no es, hablando propiamente, una teoría. No es ciencia en el sentido escueto de unidad de explicación teorética. *Explicar, en el sentido de la teoría,* es hacer concebible lo singular por la ley universal y ésta, a su vez, por el principio fundamental. En la esfera

de los hechos, trátase del conocimiento siguiente: que lo que acontece bajo ciertas coyunturas dadas de circunstancias, acontece *necesariamente*, esto es, por *leyes* naturales. En la esfera de lo *a priori*, empero, trátase de concebir la *necesidad* de las relaciones específicas de inferior grado por las necesidades generales amplias y, últimamente, por las leyes de relación más primitivas y generales, que llamamos axiomas. Pero la teoría del conocimiento no tiene nada que explicar en este sentido teorético; no construye teorías deductivas, ni se ordena bajo estas teorías. Lo vemos suficientemente en la teoría del conocimiento más general, y por decirlo así formal, con que hemos tropezado en la exposición de los Prolegómenos. Esta teoría del conocimiento es el complemento filosófico de la *mathesis* pura, en el sentido más amplio imaginable, que comprende todo conocimiento apriorístico categorial en forma de teorías sistemáticas. Con esta teoría de las teorías, la teoría formal del conocimiento, que la aclara, antecede a toda teoría empírica, esto es, a toda ciencia real explicativa, a la ciencia de la naturaleza física por una parte, a la psicología por otra parte y, naturalmente, también a toda metafísica. No quiere *explicar* el conocimiento, el suceso *efectivo* en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es *aclarar* la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos (y respectivamente sus leyes). No quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretejidos, sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas, en que se documenta la objetividad del conocimiento; quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena. Esta aclaración se lleva a cabo en el marco de una fenomenología del conocimiento, de una fenomenología que, como hemos visto, se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias «puras» y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes. En sus determinaciones científicas no contiene, desde el principio ni en todos sus ulteriores pasos, la menor afirmación sobre existencias reales. Así, pues, no debe funcionar en ella, como premisa, ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica.

Claro está que la teoría fenomenológica del conocimiento, teoría en sí pura, tiene luego su *aplicación* a todas las ciencias que han proliferado naturalmente y son, en el buen sentido de la palabra, «ingenuas». Dichas ciencias se convierten de tal manera en ciencias *filosóficas*. O dicho con otras palabras: se convierten en ciencias que ostentan conocimientos aclarados y asegurados, en cualquier sentido posible y exigible. Por lo que se refiere a las ciencias reales, esta labor aclaratoria, en el sentido epistemológico, lleva también el nombre de elaboración «filosófico-natural» o «metafísica».

Esa falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos —y no otra alguna—, quiere cumplidamente respetar las investigaciones siguientes. Claro está que no podrán perjudicarles algunas observaciones incidentales, sin influencia sobre el contenido y el carácter de los análisis; ni tampoco las nu-

merosas manifestaciones en las cuales el autor se dirige a su público, cuya existencia —como la suya propia— no por eso constituye un supuesto para el contenido de las investigaciones. Tampoco rebasamos los límites que nos hemos impuesto, si por ejemplo partimos del hecho de los lenguajes y dilucidamos la significación meramente comunicativa de algunas de sus formas de expresión, etc., etc. Es fácil convencerse de que los análisis así llevados a cabo tienen su sentido y valor epistemológico independientemente de que haya o no realmente idiomas y un comercio entre los hombres, al que dichos idiomas sirvan; independientemente de que haya hombres y una naturaleza o de que todo ello sea sólo ficción y posibilidad.

Las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que respondan a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una *legitimación fenomenológica adecuada,* esto es, su cumplimiento mediante *evidencia,* en el sentido riguroso de la palabra; y además que esas proposiciones sean en adelante empleadas siempre en el sentido en que han sido intuitivamente fijadas.

Investigación primera

Expresión y significación

CAPITULO 1

Las distinciones esenciales

§ 1. *Doble sentido del término signo*

Los términos *expresión* y *signo* son no pocas veces empleados como sinónimos. Mas no es inútil observar que en el discurso corriente y general no siempre coinciden por completo. Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación,* un «sentido», que esté «expresado» por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo «designe» aquello de lo cual es llamado signo. Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel «significar» que caracteriza las expresiones. En efecto: los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada,* a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa. Limitémenos por de pronto —como solemos hacerlo involuntariamente al hablar de expresiones— a expresiones que funcionan en la conversación viviente. Vemos entonces que el concepto de señal, comparado con el concepto de expresión, tiene más amplia extensión. Pero de ninguna manera constituye el género, por lo que se refiere al contenido. *La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal.* Si su extensión es más reducida, es porque el significar —en el discurso comunicativo— va siempre unido con cierta cantidad o proporción de señal; es decir, que en el discurso comunicativo, la expresión, además de significar es, más o menos, una señal; la cual funda por su parte un concepto más amplio, porque justamente puede presentarse separada. Las *expresiones* desenvuelven su función significativa también en la *vida solitaria del alma;* y en ésta *no funcionan ya como señales.* Así, pues, los dos conceptos de signo no están en verdad en relación de mayor y menor extensión.

Pero esto requiere más detenidas dilucidaciones.

§ 2. *La esencia de la señal*

De los dos conceptos inherentes a la palabra *signo,* consideremos primero el concepto de *indicación.* La relación que aquí existe la llamamos *señal.* En este sentido es el estigma el signo del esclavo; la bandera es el signo de la nación. Aquí pueden colocarse en general las «notas» en su sentido primordial, como propiedades «características», aptas para dar a conocer los objetos en que se encuentran.

Pero el concepto de signo indicativo es más amplio que el concepto de nota. Decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes; decimos de los huesos fósiles que son signos de la existencia de animales antediluvianos. También podríamos citar aquí los signos memorativos, como el famoso nudo en el pañuelo, los monumentos, etcétera. Cuando creamos cosas apropiadas o procesos o determinaciones de éstos con el propósito de que funcionen como indicativos, les damos el nombre de signos, sin que importe que cumplan o no justamente su función. En el caso de los signos arbitrarios y formados con propósito indicativo, úsase también el verbo *señalar,* por una parte con referencia a la acción que crea la nota indicadora (aplicación del hierro ardiendo, inscripción del signo), y por otra parte en el sentido de la señal misma, esto es, con referencia a lo que hay que indicar (y, respectivamente, al objeto señalado).

Estas y otras distinciones no anulan la unidad esencial con respecto al concepto de signo indicativo. En sentido propio sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante. Si, pues, queremos aprehender lo común a todos, debemos retroceder a esos casos de la función viviente. Y encontramos que ese quid común es la circunstancia de que ciertos *objetos* o *situaciones objetivas,* de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual,* indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* —en el sentido de que la *convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo *no* basado en *intelección) para la convicción o presunción de que también los segundos existen*—. La motivación establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas —unidad descriptiva que no debe concebirse como, verbigracia, una «cualidad de figura», fundada en los actos de juicio—; en ella reside la esencia de la señal. Dicho más claramente: la unidad que motiva los actos de juicio tiene ella misma el carácter de una unidad de juicio y, por tanto, en su totalidad, tiene un correlato objetivo aparente, una situación objetiva unitaria, que en ella parece existir y que en ella está mentada. Es claro que está situación objetiva no dice otra cosa sino esto: que unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas. Ese «porque», concebido

como expresión de una conexión entre las cosas, es el correlato objetivo de la motivación, como forma peculiar descriptiva del entretejimiento de varios actos de juicio en un solo acto de juicio.

§ 3. *Mostrar y demostrar*

Pero la situación fenomenológica está aquí descrita con tanta generalidad, que comprende no sólo la función de *mostrar,* realizada por la señal, sino también la función de *demostrar,* propia de la auténtica deducción y fundamentación. Ahora bien, debemos separar ambos conceptos. Ya hemos indicado antes su diferencia al acentuar el carácter *no intelectivo* de la señal. Efectivamente, cuando inferimos con intelección la existencia de una situación objetiva de la existencia de otras situaciones objetivas, no decimos que las últimas sean señales o signos de la primera. E inversamente sólo hablamos de demostración, en el sentido propio de la lógica, cuando hay deducción intelectiva o posiblemente intelectiva. Sin duda, mucho de lo que damos por demostración y, en el caso más sencillo, por conclusión, no va acompañado de intelección y aun es a veces falso. Pero al darlo por demostración, tenemos la pretensión de que la consecuencia sea vista intelectivamente. Esto implica: que al raciocinar y demostrar subjetivos corresponden objetivamente el raciocinio y la demostración o la relación objetiva entre fundamento y consecuencia. Estas unidades ideales no son las vivencias de los juicios en cuestión, sino sus «contenidos» ideales, las proposiciones. Las premisas demuestran la conclusión, sea quien sea el que juzga las premisas y la conclusión y la unidad de ambas. Manifiéstase en esto una regularidad ideal, que rebasa los juicios enlazados *hic et nunc* por motivación y comprende, con generalidad superempírica, todos los juicios del mismo contenido y aun todos los juicios de la misma «forma», como tales. Justamente esta regularidad es la que subjetivamente llega a nuestra conciencia en la fundamentación intelectiva; y la ley misma, en que esa regularidad consiste, llega a nuestra conciencia por reflexión ideatoria sobre los contenidos de los juicios vividos unitariamente en la conexión actual de la motivación (en el actual raciocinio y demostración), esto es, por reflexión sobre las proposiciones de que se trata.

En el caso de la señal no sucede, empero, nada de esto. En la señal queda por completo excluida la intelección y, objetivamente hablando, el conocimiento de un nexo ideal entre los contenidos de los juicios en cuestión. Cuando decimos que la situación objetiva *A* es señal de la situación objetiva *B*; que el ser de la una indica, señala, muestra, que también la otra es, podremos, sin duda, abrigar con completa seguridad la esperanza de encontrar realmente esta otra; pero al hablar de esa manera no queremos decir que exista entre *A* y *B* una relación de conexión visible por intelección y objetivamente necesaria; los contenidos de los juicios no se hallarán para nosotros en la relación de premisas y conclusiones. Sin duda acontece

que en casos en que existe objetivamente una conexión de fundamentación (un nexo mediato) hablamos sin embargo de señal. Al calculador sírvele de señal (decimos) la circunstancia de que una ecuación algebraica es de grado impar, para saber que tiene por lo menos una raíz real. Pero bien mirado, en este caso nos referimos solamente a la posibilidad de que el comprobar la imparidad del grado de la ecuación sirva al calculador —sin necesidad de establecer actualmente la conexión de pensamientos intelectivamente demostrativos— de motivo inmediato no intelectivo para tener en cuenta, en sus fines de cálculo, la propiedad de la ecuación. En casos como éste, cuando ciertas situaciones objetivas sirven realmente de señales para otras que, consideradas en sí, se deducen de las primeras, no lo hacen en la conciencia pensante como fundamentos lógicos, sino merced al nexo que anteriormente quedó establecido por medio de una demostración o por fe en la autoridad del maestro, entre las *convicciones* como vivencias psíquicas (o entre las disposiciones). En todo esto no introduce la menor variación el hecho de que eventualmente acompañe a la vivencia el conocimiento meramente habitual de la existencia objetiva de una conexión racional.

Si, pues, según esto, la señal (o la conexión de motivación, en que se manifiesta esta relación que se presenta como objetiva) no tiene referencia esencial ninguna al nexo de necesidad, cabe desde luego preguntar si no deberá pretender una referencia esencial al nexo de probabilidad. Cuando una cosa señala a otra; cuando la convicción de que la una es, motiva empíricamente —es decir, en modo accidental, no necesario— la convicción de que la otra es, ¿no deberá la convicción motivadora contener un *fundamento de probabilidad* para la convicción motivada? No es éste el lugar propio para dilucidar esta cuestión. Sólo advertiremos que una solución afirmativa será seguramente válida, si es verdad que las tales motivaciones empíricas están sujetas a una jurisdicción ideal, que permite hablar de motivos legítimos e ilegítimos, esto es —en sentido objetivo—, de señales reales (válidas, es decir, que fundan probabilidad y eventualmente seguridad empírica) en oposición a señales aparentes (no válidas, esto es, que no proporcionan ningún fundamento de probabilidad). Piénsese, por ejemplo, en la discusión sobre si los fenómenos de vulcanismo son realmente señales de que el interior de la tierra se encuentra en estado de fuego líquido. Una cosa es segura: que hablar de señal no supone una determinada referencia a consideraciones de probabilidad. Por lo regular, al hablar de señal nos basamos no en meras sospechas, sino en juicios firmes; por eso la jurisdicción ideal, a la que hemos concedido aquí una esfera, tendrá que exigir primero que las convicciones seguras se reduzcan modestamente a meras sospechas.

Observaré además que, a mi modo de ver, es imposible evitar el uso del término motivación, en el sentido general, que comprende al mismo tiempo la fundamentación y la señal indicativa empírica. Efectivamente, existe aquí una comunidad fenomenológica innegable y lo suficientemente visible para manifestarse incluso en el lenguaje corriente; en general háblase de raciocinio

y deducción no sólo en el sentido lógico, sino en el sentido empírico de la señal. Y esa comunidad llega manifiestamente aún más allá y comprende la esfera de los fenómenos sentimentales y especialmente de los volitivos; y esta esfera es la única en donde se habla originariamente de motivos. Aquí también juega su papel el *porque*, palabra que verbalmente llega hasta el punto mismo a que llega la motivación en el sentido más general. No puedo, pues, reconocer como justa la censura dirigida por von Meinong [1] a la terminología de Brentano, adoptada por mí. Pero le aplaudo en lo que dice de que la percepción de la motivación no tiene nada que ver con la percepción de la causación.

§ 4. *Digresión sobre la génesis del signo por asociación*

Los hechos psíquicos, en que tiene su «origen» el concepto de la señal, es decir, en que este concepto puede ser aprehendido abstractivamente, pertenecen a ese grupo más amplio de hechos que se pueden reunir bajo el título histórico de «asociación de ideas». Este título contiene, en efecto, no sólo lo que expresan las leyes de la asociación, los hechos de «asociación de las ideas» por «remembranza», sino también los demás hechos en que la asociación se revela dotada de poder creador, al producir caracteres y formas de unidad peculiares en el sentido descriptivo [2]. La asociación no sólo evoca los contenidos en la conciencia, dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros (su determinación genérica). Esas unidades que se fundan puramente en los contenidos (por ejemplo, la unidad de los contenidos visuales en el campo visual) no pueden ser evitadas por la asociación, sin duda. Pero la asociación crea, además, nuevos caracteres y unidades fenomenológicos, cuyo momento abstracto, cuyo fundamento legal necesario no se encuentra en los contenidos mismos vividos [3]. Si *A* evoca *B* en la conciencia, ambas no son solamente conscientes al mismo tiempo, o una tras otra, sino que suele también imponerse una conexión *palpable*, según la cual la una señala a la otra y ésta existe como *perteneciente* a aquélla. Configurar las cosas coexistentes, de suerte que aparezcan como pertenecientes unas a otras —o para expresarlo

[1] A. von Meinong, *Gött. gel. Anz.*, p. 446.

[2] Naturalmente el giro que personifica la asociación y dice que la asociación crea —así como otras expresiones metafóricas que usaremos— no debe rechazarse, pues representa sólo una expresión cómoda. Aunque importa mucho la descripción científica exacta —que sería entonces muy circunstanciada— de los hechos aquí aludidos, sin embargo, no será nunca posible prescindir del lenguaje metafórico, teniendo en cuenta la más fácil comprensión, en direcciones en que no es exigida una última exactitud.

[3] Hablo de *contenidos vividos*, no empero de objetos o procesos que se manifiestan y son mentados. Todo aquello sobre lo cual se *constituye realmente* la conciencia individual, la conciencia «que vive», es contenido vivido. Lo que la conciencia percibe, lo que recuerda, lo que representa, etc., es objeto mentado (intencional). Véase sobre esto la Investigación quinta.

más exactamente: configurar con las cosas coexistentes unidades intencionales que parezcan copertenecientes—, tal es la continua operación de la función asociativa. Toda unidad de experiencia, como unidad empírica de la cosa, del proceso, del orden y relación, es unidad fenoménica, merced a la palpable mutua implicación de las partes y aspectos de la objetividad aparente, partes y aspectos que unitariamente se destacan. Uno señala en el fenómeno al otro, con determinado orden y enlace. Y en este señalar hacia adelante y hacia atrás, lo individual mismo no es el mero contenido vivido, sino el objeto que aparece (o su parte, o su nota, etc.), el cual sólo aparece porque la experiencia presta un nuevo *carácter* fenomenológico a los contenidos, no valiendo ya éstos por sí, sino para representar un objeto distinto de ellos. En la esfera de estos hechos se halla también el hecho de la señal, según el cual un objeto o una situación objetiva no sólo recuerda otro y de esta suerte lo señala, sino que el uno da testimonio del otro e incita a admitir que este otro tiene también existencia; y ello de un modo inmediatamente palpable, de la manera descrita.

§ 5. *Las expresiones como signos significativos. Exclusión de un sentido de la expresión, que no pertenece a este tema*

De los signos *indicativos* o señalativos, distinguimos los signos *significativos,* las *expresiones.* El término *expresión* es tomado aquí, sin duda, en un sentido limitado, cuya esfera de validez excluye muchas cosas que en el habla normal son designadas como expresiones. De esta suerte es preciso siempre hacer violencia al idioma, cuando se trata de fijar terminológicamente conceptos para los cuales sólo disponemos de términos equívocos. Para entendernos, por de pronto, establecemos que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado —esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo— o no. En cambio excluimos los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente y desde luego sin propósito comunicativo; y excluimos también aquellos gestos y ademanes en que, aun sin discurso concomitante, el estado anímico de una persona recibe una «expresión» comprensible para quienes la rodean. Estas exteriorizaciones no son expresiones en el sentido de discurso; no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo, ya a otros, ya a sí mismo, en cuanto que se halle sólo consigo mismo. En suma, esas tales expresiones *no tienen propiamente significación.* En esto no introduce la menor variación el hecho de que otra persona pueda interpretar nuestras manifestaciones involuntarias (por ejemplo, nuestros movimientos expresivos) y saber

por ellas algo acerca de nuestros pensamientos y emociones internas. Esas nuestras manifestaciones «significan» algo para él, por cuanto que él las interpreta; pero ni para él mismo tienen significaciones en el sentido preciso de signos verbales y sí sólo en el sentido de señales indicativas.

Las consideraciones siguientes habrán de llevar a plena claridad conceptual las diferencias aludidas.

§ 6. *La cuestión de las distinciones fenomenológicas e intencionales que pertenecen a las expresiones como tales*

Con referencia a toda expresión suelen distinguirse dos cosas:

1.ª La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo escrito en el papel, etc.

2.ª Cierto conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal. Hemos de ver empero que esta concepción es inexacta y que la mera distinción entre el signo físico y las vivencias, que le prestan sentido, no es suficiente, sobre todo para los fines lógicos.

Con referencia particular a los nombres, se ha observado hace mucho tiempo algo de esto. Se ha distinguido en todo nombre lo que el nombre «notifica» (esto es, esas vivencias psíquicas) y lo que el nombre significa. También se ha distinguido entre lo que el nombre significa (el sentido, el «contenido» de la representación nominal) y lo que el nombre nombra (el objeto de la representación). Habremos de ver que estas distinciones son necesarias en todas las expresiones, e investigaremos exactamente su esencia. A esto obedece que separemos los conceptos de «expresión» y de «señal»; lo cual no impide que las expresiones en el discurso vivo tengan también al mismo tiempo función de señal como pronto hemos de dilucidar. A éstas se añadirán después otras distinciones importantes, que se refieren a las relaciones posibles entre la significación y la intuición ilustrativa y quizá evidenciativa. Sólo teniendo en cuenta estas relaciones puede llevarse a cabo una pura delimitación del concepto de significación y luego la fundamental contraposición entre la función simbólica de la significación y su función cognoscitiva.

§ 7. *Las expresiones en función comunicativa*

Para poder establecer las distinciones lógicamente esenciales, consideremos la expresión primero en su función comunicativa, que es la que primariamente está llamada a cumplir. El complejo vocal articulado (y respec-

tivamente el signo gráfico escrito, etc.) se torna palabra hablada, discurso comunicativo, merced a que el que habla lo produce con el propósito de «manifestarse acerca de algo», o —dicho con otras palabras— merced a que el que habla le presta en ciertos actos psíquicos un sentido, que quiere comunicar al que escucha. Ahora bien, esta comunicación se hace posible, porque el que escucha comprende la intención del que habla. Y la comprende en cuanto que concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que *le habla,* que ejecuta, pues con las voces ciertos actos de prestar sentido —actos que esa persona quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle—. Lo que hace posible ante todo el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo. El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en la audición, hállanse en coordinación mutua.

Si consideramos este nexo, reconocemos en seguida que todas las expresiones, en el discurso *comunicativo,* funcionan como *señales.* Son para el que escucha señales de los «pensamientos» del que habla; es decir, señales de las vivencias psíquicas que dan sentido —como también de las demás vivencias psíquicas—; todas las cuales pertenecen a la intención comunicativa. Esta función de las expresiones verbales la llamaremos *función notificativa.* El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas. El sentido del predicado *notificado* puede tomarse en sentido estricto o amplio. En sentido *estricto* lo limitamos a los actos *de dar sentido;* en cambio, en el sentido *amplio* podemos comprender *todos* los actos del que habla, todos los actos que, basándose en el discurso (y, eventualmente, porque el discurso los enuncie), puede el oyente suponer en el que habla. Así, por ejemplo, cuando enunciamos un deseo, el juicio acerca del deseo es notificado en sentido estricto; el deseo mismo, empero, es notificado en sentido amplio. Igual sucede en el caso de una enunciación corriente de percepción, que el oyente comprende sin más como perteneciente a una percepción actual. El acto de la percepción es aquí notificado en sentido amplio; el juicio sobre él construido es notificado en sentido estricto. En seguida advertimos que el uso corriente del idioma permite designar las vivencias notificadas también como *expresadas.*

La comprensión de la notificación no es un saber conceptual de la notificación; no es un juzgar de la misma especie que el enunciar; sino que consiste tan sólo en que el oyente aprehende (apercibe) o simplemente *percibe* al que habla y lo percibe *intuitivamente* como una persona que expresa esto o aquello. Cuando oigo a alguien, lo percibo como persona que habla; le oigo contar, demostrar, dudar, desear, etc. El oyente percibe la notificación en el mismo sentido en que percibe a la persona notificante misma —aun cuando los fenómenos psíquicos, que la hacen persona, no pueden estar en la intuición de otra persona tales como son—. El habla corriente

nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas; «vemos» la cólera, el dolor ajeno, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto, si consideramos como percibidas, por ejemplo, las cosas exteriores corpóreas y si, en términos generales, no limitamos el concepto de la percepción al concepto de la percepción adecuada, de la intuición en sentido estricto. Si el carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente —y tal suposición es posible y aun es dada en la inmensa mayoría de los casos, sin manifestación conceptual expresa—, entonces el tomar nota de la notificación es una percepción de la misma. Sin duda existe la diferencia esencial ya apuntada. El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna». Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde verdad. La mutua comprensión exige justamente cierta correlación de los dos actos psíquicos, que se desenvuelven respectivamente en el notificar y en el tomar nota de la notificación. Pero no exige su plena igualdad.

§ 8. *Las expresiones en la vida solitaria del alma*

Hasta ahora hemos considerado las expresiones en la función comunicativa. Esta se funda esencialmente en que las expresiones actúan como señales. Ahora bien, las expresiones desempeñan también un gran papel en la vida del alma, que no se comunica en comercio mutuo. Es claro que la función modificada no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión. Las expresiones, ahora como antes, tienen sus significaciones y las mismas significaciones que en el discurso comunicativo. La palabra sólo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz. Pero cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona.

Según esto, parece claro que la significación de la expresión y lo demás que esencialmente le pertenezca no puede coincidir con su función notificativa. ¿O diremos acaso que también en la vida solitaria del alma notificamos algo mediante la expresión, bien que sin dirigirlo a otra persona? ¿Diremos acaso que el que habla sólo se habla a sí mismo, sirviéndole las palabras de signos, esto es, señales de sus propias vivencias psíquicas? No creo que semejante concepción pueda sostenerse. Sin duda funcionan las palabras, aquí como en todo, a modo de signos; y siempre podemos sin vacilación hablar de un señalar. Sin duda, cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la significación y, para tal fin, dividimos en

los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria, de la expresión llena de sentido, aparécenos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es mentado por medio de ese signo, y la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido. Pero este señalar no es la señal en el sentido por nosotros ya estudiado. Aquí la existencia del signo no motiva la existencia (o, más exactamente, nuestra convicción de la existencia) de la significación. Lo que ha de servirnos de señal o nota indicativa debe ser por nosotros percibido como *existente*. Esto acontece, sin duda, con las expresiones en el discurso comunicativo, pero no en el discurso solitario. En éste nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. En nuestra fantasía se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe. No vamos a confundir las representaciones de la fantasía o incluso los contenidos que en la fantasía sirven de base a esas representaciones, con los objetos fantaseados. Lo que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos. La diferencia es la misma que entre el centauro imaginado y la representación imaginativa del centauro. La no existencia de la palabra no nos perturba. Pero tampoco nos interesa. Pues para la función de la expresión, como expresión, no tiene la menor importancia. En cambio sí tiene importancia cuando a la función significativa se une la función notificativa, cuando el pensamiento no ha de ser sólo expresado en el modo de una significación, sino también comunicado por medio de la notificación, cosa que sólo es posible en el verdadero hablar y oír.

En cierto sentido *hablamos,* sin duda, también en el discurso solitario; y seguramente que es posible en este aprehenderse a sí mismo como uno que habla y aun eventualmente como uno que habla consigo mismo. Así sucede cuando alguien se dice a sí mismo: lo has hecho mal, no puedes seguir así, etc. Pero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo; no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y comunican. En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia de actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil, ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento.

§ 9. *Las distinciones fenomenológicas entre el fenómeno físico expresivo, el acto de dar sentido y el acto de cumplir el sentido*

Prescindamos ahora de las vivencias que pertenecen especialmente a la notificación y consideremos la expresión con referencia a distinciones que le convienen en igual manera, ya funcione en el discurso solitario o en el comercio de conversación. Vemos entonces que parecen quedar aquí dos

cosas: la expresión misma y lo que la expresión expresa como su significación (como su sentido). Pero en esto hay múltiples relaciones entretejidas y los términos de *lo que expresa* y *su significación* son por consiguiente términos multívocos. Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva*, actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz. La expresión *mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente, merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado, por ejemplo, en productos de la fantasía, y en este caso la referencia a la objetividad está realizada; o en otro caso la expresión funciona con sentido, siendo siempre algo más que una voz vana, aunque le falte la intuición que le da fundamento y objeto. La referencia de la expresión al objeto queda entonces irrealizada, en cuanto que permanece encerrada en la mera intención significativa. El *nombre,* por ejemplo, nombra en todo caso su objeto; a saber, en cuanto que lo *mienta.* Pero no pasa de la mera mención, cuando el objeto no existe intuitivamente y, por tanto, no existe como nombrado (esto es, como mentado). Al cumplirse la intención significativa (primeramente *vacía)* realízase la referencia objetiva y la nominación se convierte en una referencia consciente del nombre a lo nombrado.

Si establecemos como base esta distinción fundamental entre la intención significativa vacía de toda intuición y la que está por el contrario llena de intuición, habremos de separar primero los actos sensibles, en que se verifica la aparición de la expresión como voz o sonido verbal; y así tendremos luego que distinguir dos clases de actos o series de actos, por una parte, los que son *esenciales* para la expresión, si ésta ha de ser expresión, es decir, un sonido verbal animado de sentido, y a estos actos les damos el nombre de *actos de dar sentido* o también *intenciones significativas.* Por otra parte, tenemos empero los actos que sin duda no son esenciales a la expresión como tal, pero que mantienen con ella la relación lógica fundamental de *cumplir* (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y por tanto de actualizar justamente su referencia al objeto. A estos actos, que se funden con los actos de dar sentido en la unidad del conocimiento o del cumplimiento, les llamaremos *actos de cumplir el sentido.* Sólo emplearemos la expresión más breve de *cumplimiento significativo* cuando no haya peligro de confusión con la vivencia *total,* en la cual una intención significativa halla su cumplimiento en el acto correlativo. Cuando está realizada la referencia de la expresión a su objetividad [4] únese la expresión animada de sentido con los actos del cumpli-

[4] Empleo muchas veces la expresión más indeterminada de «objetividad», porque aquí se trata siempre no sólo de objetos en sentido estricto, sino también de situaciones objetivas, de notas, de formas no independientes, ya reales, ya categoriales, etc.

miento significativo. El sonido verbal es primeramente uno con la intención significativa; y ésta, a su vez, se une (del mismo modo que en general se unen las intenciones a sus cumplimientos) al correspondiente cumplimiento significativo. Por *expresión en absoluto* se comprende —si no se habla de «mera» expresión— regularmente la expresión *animada de sentido*. De suerte que propiamente no debiera decirse (aunque muchas veces se dice): *la expresión expresa su significación* (la intención). Más adecuado es otro modo de hablar, según el cual el *acto de dar cumplimiento* aparece como *el expresado por la expresión plena;* como, por ejemplo, cuando de un enunciado se dice que expresa una percepción o una imaginación.

No hace falta advertir que tanto los actos de dar significación como los de cumplirla pueden implicarse con la notificación en el caso del discurso comunicativo. Los primeros constituyen incluso el núcleo más esencial de la notificación. El interés de la intención comunicativa ha de ser precisamente darlos a conocer al oyente; porque si éste comprende al que habla es sólo porque los supone en el que habla.

§ 10. *Unidad fenomenológica de estos actos*

Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con —eventualmente— el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar. Todo el mundo conoce por experiencia interna la diferencia de valor que existe entre los elementos de ambas partes, diferencia de valor en que se refleja la diferencia en las partes de la relación entre la expresión y el objeto expresado (nombrado) mediante la significación. Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. Y al hacer esto, al anegarnos en la verificación de la intención significativa y eventualmente en su cumplimiento, todo nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención, nombrado por ella. (Bien mirado, dicen lo mismo una y otra.) La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de éste (y acaso también por una intuición que cumpla el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección.

Este señalar no debe describirse, por ejemplo, como el mero hecho objetivo de la desviación regular del interés de uno hacia otro. La circunstancia de que dos objetos de representación *AB* estén, merced a una oculta coordinación psicológica, en tal relación que al representar *A* se despierte regularmente la representación de *B* y de que el interés se desvíe de *A* y se

traslade a *B*, esta circunstancia no hace por sí sola que *A* sea expresión de la representación de *B*. Ser expresión es más bien un momento descriptivo en la *unidad de vivencia* entre el signo y lo designado.

Por lo que se refiere a la diferencia descriptiva entre el fenómeno físico del signo y su intención significativa (que le da el sello de expresión), aparece claramente dicha diferencia cuando enderezamos nuestro interés primero al signo en sí, por ejemplo, a la palabra impresa como tal. Cuando hacemos esto, tenemos una percepción externa (o respectivamente una representación intuitiva externa) como cualquier otra y su objeto entonces pierde el carácter de palabra. Cuando más tarde vuelve a funcionar como palabra, el carácter de su representación está completamente cambiado. La palabra (como individuo externo) sigue siéndonos dada intuitivamente, sigue apareciéndosenos; pero ya no nos dirigimos hacia ella, ya no es ella propiamente el objeto de nuestra «actuación psíquica». Nuestro interés, nuestra intención, nuestra mención —que en amplitud adecuada son expresiones de igual significación— se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de dar sentido. Dicho de un modo puramente fenomenológico, esto no significa sino que la representación intuitiva, en la cual se constituye el fenómeno verbal físico, experimenta una modificación fenoménica esencial, cuando su objeto asume la validez de una *expresión*. Permaneciendo inalterado lo que en ella constituye el fenómeno del objeto, cambia el carácter intencional de la vivencia. De este modo y sin que deba añadirse intuición ninguna para cumplir o ilustrar la intención, constitúyese un acto de significar, que encuentra su sostén en el contenido intuitivo de la representación verbal, pero que es esencialmente distinto de la intención intuitiva dirigida a la palabra misma. Con este acto están frecuentemente fundidos de peculiar manera aquellos otros actos (o complejos de actos) que hemos llamado *cumplimientos* y cuyo objeto aparece como aquel objeto que significa en la significación y respectivamente es nombrado mediante la significación.

En el capítulo siguiente habremos de disponer una investigación complementaria con el propósito de decidir si la «intención significativa» que, según nuestra exposición, es el elemento fenomenológico característico de la expresión por oposición al vano sonido verbal, consiste meramente en establecer un enlace entre las imágenes de la fantasía (pertenecientes a los objetos mentados) y el sonido verbal y se constituye necesariamente sobre la base de tal acción de la fantasía —o si las imágenes concomitantes de la fantasía pertenecen más bien a los elementos no esenciales de la expresión y propiamente a la función de cumplimiento, aunque el cumplimiento tenga en todo esto el simple carácter de parcial, indirecto, provisional—. En interés de una mayor rotundidad en el curso del pensamiento principal, prescindimos ahora de penetrar más hondamente en cuestiones fenomenológicas. En toda esta investigación, además, no hemos de entrar en el campo fenomenológico, sino hasta donde sea preciso para establecer las primeras distinciones esenciales.

Ya, por las descripciones provisionales que hasta ahora hemos dado, puede verse que no se requiere poco detenimiento para describir exactamente la situación fenomenológica. Ese detenimiento aparece, en efecto, como inevitable, en cuanto que vemos claramente que todos los objetos y relaciones objetivas son para nosotros lo que son, merced tan sólo a los actos de mención —esencialmente distintos de ellos—, en los cuales los representamos y en los cuales ellos se nos enfrontan como unidades *mentadas*. Para la consideración puramente fenomenológica no hay más que tejidos de tales actos intencionales. Cuando predomina no el interés fenomenológico, sino el ingenuo objetivo; cuando vivimos en los actos intencionales en vez de reflexionar sobre ellos, el discurso naturalmente resulta llano, claro y sin rodeos. En nuestro caso se habla entonces simplemente de la expresión y lo expresado, del nombre y lo nombrado, de desviar la atención de uno a otro, etc. Pero cuando el interés fenomenológico predomina, tropezamos con la dificultad de tener que describir relaciones fenomenológicas, que sin duda hemos vivido innumerables veces, pero que normalmente no son conscientes; y tenemos que describirlas con expresiones que están acordadas a la esfera del interés normal, a las objetividades que se nos ofrecen en la percepción.

§ 11. *Las distinciones ideales: primero entre expresión y significación como unidades ideales*

Hasta ahora hemos considerado la expresión llena de sentido como una vivencia concreta. En vez de los dos factores: el fenómeno de la expresión y las vivencias de dar sentido (y respectivamente de cumplir el sentido), vamos a considerar ahora lo que en cierto modo está dado «en» ellos: la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente. Hacemos, pues, un giro que, apartándose de la relación real entre los actos, se vuelve hacia la relación ideal de sus objetos (y respectivamente de sus contenidos). La consideración subjetiva deja el paso a la objetiva. La idealidad de la relación entre la expresión y la significación se revela en seguida, con respecto a los dos miembros, en el hecho de que, cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo, «*residuo cuadrado*»), no entendemos naturalmente por expresión este producto sonoro exteriorizado *hic et nunc*, la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión *in specie*. La expresión «*residuo cuadrado*» es idénticamente la misma, pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la *significación*, que no es, claro está, la vivencia de dar significación.

Cualquier ejemplo demuestra que aquí existe una diferencia esencial.

Cuando —en discurso verídico, que es el que suponemos aquí siempre— enuncio: *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto*, este enunciado se basa, naturalmente, en el hecho de que yo juzgo así. El que oye con comprensión mi enunciado, sábelo, esto es, me apercibe como uno

que juzga así. Ahora bien, ese mi juzgar, que he *notificado* aquí, ¿es acaso la significación de la proposición enunciativa? ¿Es lo que el enunciado *dice* y en este sentido expresa? Claro está que no. La cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. Todo el mundo contestará a esa cuestión, diciendo que lo que el enunciado enuncia es siempre *lo mismo,* sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales seàn las circunstancias y tiempos en que lo haga; y ello es precisamente eso: que *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto,* ni más, ni menos. En esencia se repite, pues, «el mismo» enunciado; y se repite porque es justamente la forma de expresión una y propia de ese *quid* idéntico que se llama su significación. En esa significación idéntica, que como idéntica podemos siempre traer a conciencia evidente en la repetición del enunciado, no se descubre nada de un juicio ni de una persona que juzga. Hemos creído estar seguros de la validez objetiva de una situación objetiva y le hemos dado expresión en la forma de la proposición enunciativa. La situación objetiva misma es lo que es, ya afirmemos, ya neguemos su validez. Es una unidad de validez en sí. Pero esa validez se nos manifestó; y objetivamente, como se nos manifestó, la formulamos. Dijimos: así es. Claro está que no habríamos podido hacerlo, no habríamos podido enunciar, si no se nos hubiese manifestado; o, con otras palabras, si no hubiésemos juzgado. Este juzgar está, pues, comprendido en el enunciado como un hecho psicológico y pertenece a la notificación. Pero sólo a la notificación. Pues mientras ésta consiste en vivencias psíquicas, lo que en el enunciado es enunciado no tiene absolutamente nada de subjetivo. Mi acto de juzgar es una vivencia efímera, que nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido: *que tres alturas de un triángulo se cortan en un punto;* este contenido no nace ni muere. Tantas veces como yo —u otro cualquiera— exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo. Es algo idéntico, en estricto sentido de las palabras; es una y la misma verdad geométrica.

Así acontece en todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso e incluso absurdo. También en estos casos distinguimos, entre las efímeras vivencias del asentir y del enunciar y su contenido ideal, la significación del enunciado como unidad en la multiplicidad. Esa significación, que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la encontramos en ellos.

Cuando falta la «posibilidad» o la «verdad», entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente. De la intuición y de las funciones categoriales que actúan en su fondo no puede tomar la abundancia que constituye su valor cognoscitivo. Le falta entonces, como suele decirse, la significación «verdadera», «propia». Más adelante investi-

garemos exactamente esa diferencia entre significación de intención y significación de cumplimiento. Caracterizar los distintos actos en que se constituyen estas unidades ideales, implicadas unas en otras, y aclarar la esencia de su «coincidencia» actual en el conocimiento, requerirá difíciles y amplias investigaciones. Lo cierto, empero, es que todo enunciado, ya esté en función de conocimiento (esto es, que cumpla y en general pueda cumplir su intención en intuiciones correspondientes y en los actos categoriales que las forman) o no lo esté, tiene su mención, y que en esta mención, como su carácter unitario específico, se constituye la significación.

A esta unidad ideal aludimos también cuando designamos «el» juicio como significación «de la» proposición enunciativa; sólo que el equívoco fundamental de la palabra juicio suele conducir en seguida a mezclas y confusiones entre la unidad ideal aprehendida intelectivamente y el acto real de juzgar; esto es, entre lo que el enunciado notifica y lo que dice.

Lo que acabamos de decir de los enunciados completos puede trasladarse fácilmente a partes reales o posibles de un enunciado. Cuando yo juzgo: *si la suma de los ángulos de un triángulo no es igual a dos rectos, no es válido el axioma de las paralelas,* la proposición hipotética primera no constituye por sí misma un enunciado: yo no afirmo que esa suma no sea igual a dos rectos. Sin embargo, esa proposición dice algo, y eso que dice es completamente distinto de lo que notifica. Lo que dice no es mi acto psíquico de suposición hipotética, aun cuando naturalmente tengo que haber ejecutado dicho acto para poder hablar verídicamente, como lo hago. Pero mientras este acto subjetivo es notificado, queda expresado algo objetivo e ideal, a saber, la hipótesis con su contenido conceptual, que puede ofrecerse como la misma unidad intencional en múltiples posibles vivencias mentales y que puede enfrontárselos con evidencia como uno y lo mismo en la consideración objetivo-ideal, que caracteriza todo pensamiento.

Otro tanto puede decirse de las restantes partes del enunciado, incluso de las que no tienen la forma de proposición.

§ 12. *Continuación: La objetividad expresada*

Los términos: *lo que una expresión expresa* tienen, según las consideraciones anteriores, varias significaciones esencialmente distintas. *Por una parte* se refieren a la notificación en general y en ésta especialmente a los actos de dar sentido y también a los de cumplir el sentido (si los hay). En un enunciado, por ejemplo, damos expresión a nuestro juicio (lo notificamos), pero también a percepciones y demás actos que cumplen el sentido y hacen intuitiva la mención del enunciado. *Por otra parte* los dichos términos se refieren a los «contenidos» de estos actos y ante todo a las significaciones, que muchas veces designamos como expresadas.

Es dudoso que los análisis ejemplares del último parágrafo bastasen ni aun para llegar a provisional acuerdo sobre el concepto de significación, si

no tomásemos en seguida en consideración comparativa un nuevo sentido de la expresión. Los términos *significación, contenido, situación objetiva,* como todos los demás términos afines, están llenos de tan activos equívocos que nuestra intención, pese a todas las cautelas en el modo de expresarnos, puede ser mal entendida. El tercer sentido de la expresión —que ahora vamos a explicar— se refiere a la *objetividad* mentada en la significación y expresada por medio de ella.

Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca de* algo; no tiene sólo su sentido, sino que se refiere también a algunos objetos. Esta referencia es, a veces, múltiple para una y la misma expresión. Pero nunca coinciden el objeto y la significación. Naturalmente ambos pertenecen a la expresión merced al acto psíquico de dar a ésta sentido; y si con respecto a esas «representaciones» distinguimos entre «contenido» y «objeto», esto quiere decir lo mismo que cuando, con respecto a la expresión, distinguimos entre lo que significa o «dice» y aquello *acerca de lo cual* lo dice.

La necesidad de distinguir entre la significación (contenido) y el objeto resulta clara, cuando por comparación de ejemplos nos convencemos de que varias expresiones pueden tener la misma significación, pero distintos objetos o distintas significaciones y el mismo objeto. Asimismo existen, naturalmente, las posibilidades de que sean divergentes en ambas direcciones o también coincidan en ambas. Esto último acontece en las expresiones tautológicas, por ejemplo, en expresiones correspondientes de distintos idiomas, que tienen igual significación y nombran el mismo objeto. (*London* y *Londres; dos, deux, zwei, duo*).

Los nombres nos ofrecen los ejemplos más claros de separación entre la significación y la referencia objetiva. Con los nombres se emplea —en este último sentido— la expresión de «nombrar». Dos nombres pueden significar distinta cosa y nombrar una misma. Así, por ejemplo: *el vencedor de Jena* y *el vencido de Waterloo* —*el triángulo equilátero* y *el triángulo equiángulo*—. La significación expresada es en los ejemplos claramente distinta; sin embargo, ambas expresiones mientan el mismo objeto. Igual acontece con los nombres que por su indeterminación tienen una «extensión». Las expresiones: *un triángulo equilátero* y *un triángulo equiángulo* tienen la misma referencia objetiva, la misma área de aplicación posible.

Puede también ocurrir, inversamente, que dos expresiones tengan la misma significación, pero diferente referencia objetiva. La expresión *caballo* tiene la misma significación en todos los giros en que aparece. Pero si decimos: *Bucéfalo es un caballo* y luego decimos: *ese penco es un caballo,* es claro que, al pasar del uno al otro enunciado, ha acontecido un cambio en la representación que da sentido al término. Su «contenido», la significación de la expresión *caballo* ha permanecido sin duda intacta; pero la referencia objetiva ha cambiado. Por medio de una y la misma significación representa la expresión *caballo* una vez a Bucéfalo y la otra vez un penco. Lo mismo acontece con todos los nombres universales, esto es, con los nombres que

tienen extensión. La palabra *uno* es nombre de siempre idéntica significación; mas no por eso podemos considerar idénticos los distintos unos de una cuenta; todos significan lo mismo, pero difieren en su referencia objetiva.

Otra cosa sucede con los nombres propios, ya objetos individuales, ya genéricos. Una palabra como *Sócrates* no puede nombrar distinto objeto, como no tenga distinta significación; o dicho de otro modo: como no se torne equívoca. Cuando la palabra tiene una sola significación, nombra *un* solo objeto. Lo mismo la expresión: *los dos,* etc. Distinguimos justamente entre nombres *multívocos* (equívocos) y nombres plurivalentes (nombres universales, nombres que tienen gran extensión).

Lo mismo puede decirse de todas las demás formas de expresión, aunque en ellas, a causa de su múltiple uso, la referencia objetiva ofrece algunas dificultades. Consideremos, por ejemplo, proposiciones enunciativas de la forma *S* es *P*. Regularmente se considera que el objeto del enunciado es el objeto que hace de sujeto, o sea aquel «de quien» se enuncia lo que se enuncia. Pero hay también otra concepción posible, que concibe *toda* la situación objetiva correspondiente al enunciado como el análogo del objeto nombrado en el nombre y distingue entre esa situación objetiva y la significación de la proposición enunciativa. Si hacemos esto, podremos proponer como ejemplo parejas de proposiciones de la índole de: *a es mayor que b* y *b es menor que a.* Ambas proposiciones, en efecto, dicen patentemente cosas distintas; son diferentes no sólo gramaticalmente, sino también «mentalmente», esto es, por su contenido de significación. Pero ambas expresan la misma situación objetiva. Una misma cosa es en dos maneras concebida y enunciada predicativamente. Ya definamos en uno u otro sentido (y cada definición tiene su propio derecho) lo que sea ser «objeto» del enunciado, siempre serán posibles enunciados con distinta significación, pero referidos al mismo «objeto».

§ 13. *La conexión entre la significación y la referencia objetiva*

Con estos ejemplos podemos considerar como asegurada la distinción entre la significación de una expresión y su propiedad de referirse ora a este, ora a aquel objeto (y naturalmente también la diferencia entre significación y objeto). Por lo demás es claro que entre esos dos aspectos, que debemos distinguir en toda expresión, existe una conexión estrecha, a saber: que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.

Para llevar a cabo una aclaración fenomenológica más honda de esta referencia sería necesario investigar la función cognoscitiva de las expresio-

nes y de sus intenciones significativas. Resultaría de ello que cuando decimos que en toda expresión hay que distinguir *dos aspectos*, esta manera de hablar no debe tomarse en serio, y que realmente la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación. Pero una misma intuición puede —como luego demostraremos —ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones, en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos y enlazada sintéticamente con otras intuiciones. Las expresiones y sus intenciones significativas se miden —como veremos— en el nexo del pensar y del conocimiento no sólo por las intuiciones —me refiero a los fenómenos de la sensibilidad externa e interna—, sino también por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuidos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento y referidos unos a otros. Y conforme a esto las expresiones, cuando se hallan fuera de la función cognoscitiva, aluden también, como intenciones simbólicas, a las unidades *formadas* categorialmente. Así, distintas significaciones pueden pertenecer a la misma intuición (pero concebida categorialmente de distinto modo) y, por lo tanto, también al mismo objeto. Cuando, por otra parte, a *una* significación corresponde toda una *extensión* de objetos, entonces en la propia esencia de dicha significación está el ser *indeterminada*, esto es, el admitir una esfera de posible cumplimiento.

Estas indicaciones pueden bastar por ahora. Su misión es prevenir el error, que consiste en creer en serio que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación y otro le daría la determinada dirección objetiva [5].

§ 14. *El contenido como objeto, como sentido impletivo* [6] *y como sentido o significación puro y simple*

Los términos *notificación, significación* y *objeto* pertenecen *esencialmente* a toda expresión. En toda expresión hay algo notificado, algo significado y algo nombrado o de otro modo designado. Y todo ello se dice, con término equívoco, *expresado*. No le es esencial a la expresión, como ya hemos dicho, la referencia a una objetividad actualmente dada, que cumpla la intención significativa. Mas si incluimos este importante caso en la consideración, vemos que en la referencia al objeto, si está realizada, pueden señalarse como expresadas dos cosas más: por una parte el *objeto mismo*, como objeto mentado de una u otra manera, y por otra parte, y en sentido propio, su correlato ideal en el acto del cumplimiento *significativo* (acto que le constituye), esto es, el *sentido impletivo*. En efecto, cuando la inten-

[5] V. frente a esto la hipótesis de Twardowski de una «actividad de representación que se mueve en dos direcciones»; en la obra: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Viena, 1904, p. 14.

[6] Formamos la palabra *impletivo, a,* derivándola del latín: *implere* (llenar, cumplir). Significamos con esta voz: lo que cumple o llena la intención significativa. Sentido impletivo es, pues, el que cumple o llena la intención significativa de la expresión. *(Nota de los traductores.)*

ción significativa está cumplida sobre la base de intuición correspondiente; o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como «dado» en ciertos actos y nos *es dado* en ellos —si la expresión se acomoda realmente a lo intuitivamente dado— *de la misma manera* en que la significación lo *mienta.* En esta unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación, corresponde a la significación, como esencia del significar, la esencia correlativa del cumplimiento de la significación; y éste es el sentido impletivo y, como también puede decirse, el sentido expresado por la expresión. Así, por ejemplo, hablando de un enunciado de percepción decimos que da expresión a la percepción; pero también decimos que da expresión al contenido de la percepción. En el enunciado de percepción distinguimos, como en todo enunciado, entre el *contenido* y el *objeto,* entendiendo por contenido la significación idéntica que el oyente, aunque no perciba nada, puede aprehender con exactitud. Precisamente la misma distinción debemos llevar a cabo en los actos de cumplimiento, esto es, en la percepción y sus formaciones categoriales, actos merced a los cuales la objetividad mentada conformemente a la significación se nos pone delante intuitivamente como siendo en efecto la objetividad mentada. Debemos —digo— distinguir también en los actos de cumplimiento entre el *contenido,* esto es, lo que la percepción (categorialmente formada) tiene, por decirlo así, de conforme con la significación y el *objeto* percibido. En la unidad de cumplimiento «coincide» este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de manera que, en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo «dado», no está como duplicado ante nosotros, sino sólo como *uno.*

Así como al aprehender idealmente la esencia intencional del acto de *dar* significación obtenemos la *significación intencional* como idea, así también al aprehender idealmente la esencia correlativa del acto de *cumplir* la significación obtenemos también la *significación impletiva,* también como idea. Es ésta, en la percepción, el *contenido idéntico* perteneciente a la totalidad de los actos de percepción que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en modo perceptivo. Este contenido es, pues, el correlato ideal del objeto *uno,* el cual por lo demás puede muy bien ser ficticio.

Los múltiples equívocos existentes en la frase: «lo que una expresión expresa» o en las palabras «contenido expresado» pueden ordenarse de manera que quede hecha una distinción entre el contenido en sentido *subjetivo* y el contenido en sentido *objetivo.* En este último respecto hay que distinguir:

el contenido como sentido intencional o como sentido o *significación pura y simple,*
el contenido como sentido impletivo,
el contenido como objeto.

§ 15. *Los equívocos que, en relación con estas distinciones, se producen al hablar de significación y de falta de significación*

La aplicación de los términos de significación y sentido no sólo al contenido de la intención significativa (que es inseparable de la expresión como tal) sino también al contenido del cumplimiento significativo, da por resultado sin duda un equívoco poco grato. Pues como ya se desprende de las indicaciones anteriores, que hemos dedicado al hecho del cumplimiento, los dos actos en que se constituyen el sentido intencional y el sentido impletivo no son en modo alguno los mismos. Pero lo que sin vacilar nos induce a trasladar los mismos términos de la intención al cumplimiento, es la índole propia de la unidad de cumplimiento, como unidad de identificación o coincidencia; y así resulta punto menos que inevitable el equívoco que hemos intentado hacer inocuo mediante adjetivos modificativos. Naturalmente seguiremos entendiendo por significación pura y simple aquella significación que, como lo idéntico de la intención, es *esencial* a la expresión como tal.

Significación vale para nosotros, además, como *sinónima* de sentido. Por una parte es muy agradable, justamente en este concepto, disponer de términos paralelos con que poder alternar; sobre todo en investigaciones por el estilo de las presentes, donde ha de indagarse precisamente el sentido del término *significación.* Pero mucho más importa otra cosa, que es la costumbre firmemente arraigada de usar ambas palabras como sinónimas. Esta circunstancia hace no poco peligroso todo intento de diferenciar sus significaciones y (como ha propuesto, por ejemplo, G. Frege)[7] emplear un término para la significación en nuestro sentido y el otro para los objetos expresados. Añadiremos sin tardar que los dos términos, tanto en el lenguaje científico como en el corriente, producen los mismos equívocos que hemos distinguido anteriormente en los términos de ser «expresado»; y otros más que a éstos se añaden. En modo muy perjudicial para la claridad lógica entiéndese por sentido o significación de una expresión —y a veces dentro de una y la misma serie de pensamientos— ora los actos de notificación, ora el sentido ideal, ora la objetividad expresada. Y como no existe una firme separación terminológica, resulta que los conceptos mismos se mezclan y oscurecen.

En conexión con esto se producen confusiones fundamentales. Una y otra vez han sido confundidos, por ejemplo, los nombres universales y los nombres equívocos, porque, faltando conceptos fijos, no se sabía discernir bien entre la *multivocidad* de los últimos y la *plurivalencia* de los primeros, o sea, su capacidad de referirse predicativamente a una pluralidad de objetos. También se relaciona con esto la falta de claridad, que no pocas veces

[7] G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift f. Philos, u. philos. Kritik.* tomo C, p. 25.

se manifiesta, sobre la esencia propia de la diferencia entre nombres colectivos y nombres universales. Pues cuando las significaciones colectivas se cumplen, preséntase en la intuición una pluralidad, o dicho de otro modo, el cumplimiento se articula en una pluralidad de intuiciones singulares; y así resulta que, si aquí la intención y el cumplimiento no son distinguidos, puede en realidad parecer que la expresión colectiva correspondiente tiene muchas significaciones.

Pero más importante para nosotros es explicar exactamente los equívocos —muy perjudiciales por sus consecuencias— en los términos de *significación* y *sentido* y, respectivamente, en los términos de *«sin sentido»* o *«sin significación»*. Si separamos los conceptos que aquí se juntan, tenemos la siguiente serie:

1.º El concepto de expresión implica el tener una significación. Esto justamente lo distingue de los demás signos, como hemos visto. Una expresión sin significación no es, pues, propiamente hablando, una expresión; en el mejor caso sería algo que suscita la pretensión o la apariencia de ser una expresión, no siéndolo, si se la examina de cerca. Aquí podemos colocar los sonidos articulados que suenan a palabras, como *abracadabra;* y por otra parte los complejos de expresiones reales, a los que no corresponde ninguna significación unitaria, siendo así que parecen pretenderla por el modo como se manifiestan exteriormente. Por ejemplo: *Verde lo casa.*

2.º En la significación se constituye la referencia al objeto. Así, pues, usar con sentido una expresión es lo mismo que referirse expresivamente al objeto (representar el objeto). No importa que el objeto exista o sea ficticio y aun imposible. Pero si la siguiente frase: la expresión, por tener significación, se refiere a un objeto, se interpreta en sentido propio, esto es, en el sentido que incluye la existencia del objeto, entonces la expresión tiene *significación* cuando existe un objeto correspondiente a ella, y *no tiene significación* cuando no existe tal objeto. En realidad se oye muchas veces hablar de significaciones en tal forma que se ve que por significación se entienden los *objetos* significados, uso que difícilmente habrá sido mantenido con consecuencia, pues nace de una confusión con el auténtico concepto de significación.

3.º Si, como en este último caso, la significación se identifica con la objetividad de la expresión, resultarán sin significación nombres como «montaña áurea». Pero, en general, se distingue entre «sin sentido» y «sin objeto». En cambio, suelen llamarse «sin sentido» o suele negársele significación (en giros equivalentes) a expresiones contradictorias o gravadas con evidentes incompatibilidades, como *cuadrado redondo.* Así, por ejemplo, según Sigwart [8], una fórmula contradictoria, como *círculo cuadrado,* no expresa ningún concepto que podamos pensar, sino que representa sólo palabras que contienen un problema insoluble. La proposición existencial: «no hay ningún círculo cuadrado» no hace —según él— sino rechazar la posibilidad

[8] Sigwart, *Die Impersonalien*, p. 62.

de unir un concepto a esas palabras. En esto Sigwart entiende por concepto «la significación general de una palabra», esto es —si comprendemos bien—, lo mismo exactamente que entendemos nosotros. De modo análogo juzga Erdmann [9] con respecto al ejemplo: *«un círculo cuadrado es liviano»*. Pero entonces consecuentemente deberíamos llamar «sin sentido» no sólo las expresiones inmediatamente absurdas, sino también las mediatamente absurdas, esto es, las innumerables expresiones que los matemáticos, por medio de demostraciones indirectas circunstanciadas, prueban ser *a priori* sin objeto; e igualmente deberíamos negar que conceptos como el de *decaedro regular* sean conceptos.

Marty objeta a los investigadores citados: «Si las palabras no tuviesen sentido, ¿cómo íbamos a poder comprender la pregunta de si existe tal o cual y negarla? Incluso para rechazarla necesitamos representar de uno u otro modo esa materia contradictoria...» [10] «Si a esos absurdos se les llama «sin sentido», esto no puede significar sino que no tienen evidentemente ningún sentido racional» [11]. Estas objeciones son totalmente certeras, en cuanto que la forma de exposición en los citados investigadores permite suponer que la falta de sentido auténtica, la que nosotros hemos señalado bajo el número 1, ha sido por ellos confundida con la *imposibilidad a priori de un sentido impletivo*. Una expresión tiene, pues, en este sentido una significación cuando a su intención corresponde un cumplimiento *posible*; o, dicho con otras palabras, la posibilidad de una intuición unitaria. Esta posibilidad es entendida evidentemente como posibilidad ideal; no se refiere ni a los actos contingentes de la expresión ni a los actos contingentes del cumplimiento, sino a sus contenidos ideales, a la significación como unidad ideal —que aquí debemos designar como significación intencional— y a la significación impletiva que se acomoda a aquélla en cierto respecto. Esa referencia ideal es aprehendida por abstracción ideatoria sobre la base de un acto de unidad de cumplimiento. En el caso contrario aprehendemos la imposibilidad ideal de la significación impletiva, porque vivimos la «incompatibilidad» de las significaciones parciales en la unidad intencional del cumplimiento.

La aclaración fenomenológica de estas relaciones exige difíciles y circunstanciados análisis, como ha de demostrarlo una investigación posterior.

4.° En la cuestión de lo que una expresión signifique, habremos de volver, naturalmente, a los casos en que la expresión ejerce una función actual de conocimiento o, lo que es lo mismo, en que su intención significativa se cumple con intuición. De esta manera la «representación conceptual» (esto es, justamente la intención significativa) adquiere «claridad y distinción» y se confirma como «exacta», «realmente» ejecutable. La letra, por decirlo así, girada sobre la intuición, queda, en efecto, saldada.

[9] B. Erdmann, *Logik*, I, 233.

[10] A. Marty, *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie*, VI art., Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie, XIX, 80 s.

[11] *Op. cit.*, p. 81, nota. Cf. también artículo, tomo XVIII, p. 464.

Puesto que en la unidad de cumplimiento el acto de la intención coincide con el acto del cumplimiento y queda así fundido con éste del modo más íntimo (si es que resta aún aquí algo de diferenciación), fácilmente parece como si la expresión adquiriese su significación merced al acto de cumplimiento. Prodúcese, pues, la propensión a considerar las *intuiciones impletivas* como significaciones (se suelen pasar por alto los actos que forman categorialmente dichas intuiciones impletivas). Pero el cumplimiento no es siempre perfecto —tendremos que estudiar más a fondo estas relaciones—. Las expresiones son muchas veces acompañadas —cuando lo son— por intuiciones muy remotas o sólo en parte ilustrativas. Mas por no haber hecho consideración detenida de las diferencias fenomenológicas de los distintos casos, se llegó a creer que la «significación» de las expresiones en general —incluso de las que no pueden pretender cumplimientos adecuados— está en las imágenes intuitivas concomitantes. Naturalmente la consecuencia exigió negar toda significación a las expresiones absurdas.

El nuevo concepto de significación nace, pues, de la mezcla y confusión entre la significación y la intuición impletiva. Según ese concepto, una expresión tiene significación cuando su intención (o, en nuestra terminología, su intención significativa) se cumple efectivamente, aunque sea de modo parcial o remoto e impropio; en suma, cuando su comprensión viene animada por algunas «representaciones significativas», como suele decirse, esto es, por algunas *imágenes ilustrativas.*

La refutación definitiva de concepciones contrarias y muy difundidas es de gran importancia y exige, por tanto, amplias consideraciones. Remitimos sobre ello al capítulo próximo y seguimos por ahora la enumeración de los distintos conceptos de significación.

§ 16. *Continuación. Significación y connotación*

5.° J. St. Mill ha introducido otro equívoco en el término de «falta de sentido»; y lo ha hecho basándose en un nuevo concepto —el quinto— de significación. Mill pone la esencia de la significación de los nombres en la *connotación.* Llama por tanto «sin sentido» a los nombres no connotativos. (A veces añade cautelosa, mas no claramente, que los llama así en sentido «propio» o en sentido «estricto».) Es sabido que por nombres *connotativos* entiende Mill aquellos nombres que designan un sujeto y contienen un atributo; y entiende por *no connotativos* aquellos que designan un sujeto sin señalar un atributo que le sea inherente (aquí está dicho con mayor claridad)[12]. No connotativos son los nombres propios, como también los nombres de atributos (por ejemplo: blanco). Mill compara los nombres propios[13] con las señales de tiza que el ladrón puso sobre la casa en el conocido cuento de las *Mil y una noches.* Y en relación con esto, dice:

[12] J. St. Mill, *Logic,* libro primero, cap. II, § 5.
[13] *Op. cit.,* pp. 19 y s.

«cuando ponemos un nombre propio, llevamos a cabo una operación que es, en cierto modo, análoga a lo que se proponía el ladrón con la raya de tiza. Colocamos una señal no sobre el objeto mismo, sino, por decirlo así, sobre la representación del objeto. Un nombre propio es sólo un *signo sin significación,* que nosotros asociamos en nuestro espíritu con la representación del objeto para —tan pronto como el signo hiera nuestra vista o surja en nuestro pensamiento— pensar en el objeto individual».

«Cuando nosotros —dice otro apartado de la misma obra— enunciamos de una cosa su nombre propio; cuando señalando a un hombre, decimos: 'ése es Pérez o Fernández', o señalando a una ciudad decimos: 'eso es París', no comunicamos al oyente un conocimiento acerca de dichos objetos, sino sólo que ése es su nombre... Otra cosa sucede cuando de un objeto decimos su nombre connotativo. Cuando decimos: 'la ciudad está construida de mármol', damos al oyente un conocimiento, que puede ser para él completamente nuevo; y se lo damos mediante la significación del nombre pluriverbial, connotativo: *construida de mármol.* Estos nombres no son meros signos, sino algo más; son signos con significación, y la connotación es lo que constituye su significación» [14].

Si comparamos nuestros propios análisis con estas manifestaciones de Mill, resulta innegable que Mill confunde diferencias que en principio deben separarse. Sobre todo la diferencia entre señalar y expresar. La raya de tiza puesta por el ladrón es una simple señal (indicación); el nombre propio es expresión.

Como toda expresión en general, el nombre propio actúa también como señal. Tal hace en su función notificativa. En este punto subsiste realmente la analogía con la raya de tiza trazada por el ladrón. Cuando el ladrón vuelve a ver la raya de tiza, sabe que ésa es la casa en donde hay que robar. Cuando oímos pronunciar el nombre propio, suscítase en nosotros la representación correspondiente y sabemos que esa representación es la que el que ha hablado ha ejecutado en sí mismo y ha querido suscitar en nosotros. Pero el nombre tiene además la función de una expresión. La función notificativa es sólo auxiliar de la función significativa. Primariamente lo que interesa no es la representación; no se trata de enderezar nuestro interés hacia la representación y lo que pueda referírsele, sino hacia el *objeto* representado, como siendo el objeto *mentado* y, por lo tanto, el *nombrado* y colocarlo como tal ante nosotros. Sólo así aparece en el enunciado como el objeto del que algo es enunciado; y en la oración optativa como el objeto del que algo es deseado, etc... Y sólo por esta función puede el nombre propio, como cualquier otro, llegar a ser elemento de expresiones más complejas y unitarias, elemento de enunciados, proposiciones optativas, etc... Ahora bien, en referencia al *objeto* el nombre propio no es ningún signo. Ello se ve, sin la menor duda, al pensar que al signo le es esencial el señalar un hecho,

[14] Otro pasaje dice: «Cuando los nombres, que se dan a los objetos, comunican algo, es decir, cuando tienen, en sentido propio, una significación, entonces la significación reside no en lo que designan, sino en lo que connotan.»

una existencia, mientras que el objeto nombrado no necesita valer como existente. Cuando Mill, prolongando su analogía, pone el nombre propio con la representación de la persona nombrada esencialmente en el mismo nexo que la raya de tiza con la casa, añadiendo, empero, al *mismo tiempo,* que ese nexo acontece para que nosotros, tan pronto como el signo hiera nuestra vista o surja en nuestro pensamiento, *pensemos* en el objeto individual, la analogía se quiebra y justamente por esta adición.

Mill acentúa con razón la diferencia entre los nombres que nos proporcionan un «conocimiento» respecto del objeto y los que no nos lo proporcionan. Pero ni ésta ni la equivalente diferencia entre los nombres connotativos y los nombres no connotativos tiene nada que ver con la diferencia entre lo significativo y lo insignificativo. En el fondo, las dos diferencias primeramente citadas son, por lo demás, no sólo equivalentes en sentido lógico, sino resueltamente idénticas. Trátase simplemente de la diferencia entre los nombres atributivos y los nombres no atributivos. Proporcionar «conocimiento» de una cosa y proporcionar atributos de ella se entiende aquí como uno y lo mismo. Es, sin duda, diferencia importante la que existe entre un nombre que nombra directamente su cosa y un nombre que la nombra por medio de un atributo que le conviene. Pero es ésta una distinción que se hace dentro de la especie unitaria llamada expresión; así como la distinción paralela y sumamente importante de las significaciones nominales —y respectivamente de las representaciones lógicas—, que separa las significaciones atributivas y no atributivas, es una diferencia dentro de la especie unitaria llamada significación.

Mill mismo rastrea *en cierto modo* la diferencia, puesto que se ve obligado en ocasiones a hablar del sentido «propio» y «riguroso» de los nombres propios; frente a éstos también en los nombres connotativos habla de significación en sentido «propio» y «riguroso». Mejor hubiera sido hablar de significación en sentido totalmente nuevo (y nada recomendable). De todas maneras, el modo como un lógico tan sobresaliente introduce su valiosa distinción de los nombres connotativos y no connotativos es muy adecuado para confundir las ya referidas distinciones, que son completamente de otra especie.

Habría que advertir, por lo demás, que la distinción de Mill entre lo que un hombre *señala* y lo que *connota* no debe mezclarse con la distinción (meramente afín) entre lo que un nombre *nombra* y lo que *significa.* Esta confusión viene, empero, favorecida muy especialmente por la exposición de Mill.

Las investigaciones siguientes han de demostrar la importancia de estas distinciones y que no es pertinente tratarlas con menosprecio y correspondiente superficialidad, como meras distinciones «gramaticales». Espero mostrar claramente que sin una separación de las distinciones escuetas, por nosotros propuestas, no hay que pensar en una elaboración sólida de los conceptos de representación y juicio, en sentido lógico.

CAPITULO **2**

Caracterización de los actos que confieren significación

§ 17. *Las imágenes ilustrativas de la fantasía como supuestas significaciones*

Hemos orientado el concepto de significación (y respectivamente el de intención significativa) hacia el carácter fenomenológico, que es esencial a la expresión como tal. También lo hemos distinguido en la conciencia, esto es, descriptivamente, del simple sonido verbal. Este carácter es, según nuestra doctrina, posible y muchas veces real, sin que la expresión se halle en función de conocimiento, en referencia (por suelta y remota que sea) con intuiciones que la hagan sensible. Ha llegado ya el momento de discutir una concepción muy extendida, ya que no predominante, la cual, contrariamente a la nuestra, considera que lo que hace la expresión provista de significación viva es despertar ciertas imágenes de la fantasía, que le están constantemente coordinadas.

Según esto, entender una expresión significaría encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía que corresponden a dicha expresión. Si estas imágenes faltan, la expresión será «sin sentido». No pocas veces se oye designar estas imágenes de la fantasía como las significaciones mismas de las palabras y hasta con la pretensión de acertar (al decir esto) precisamente con lo que el habla común entiende por significación de la expresión.

Testimonio del atraso en que ha permanecido la psicología descriptiva es que sean posibles estas doctrinas —que, sin duda, al pronto se ofrecen inmediatas—, y que lo sean a pesar de la oposición que investigadores imparciales han formulado contra ellas hace ya tiempo. Ciertamente, en muchos casos, las expresiones verbales van acompañadas de representaciones imaginativas, que se hallan en relación más próxima o más remota con su significación. Pero hay hechos patentes que demuestran que estas concomitancias no son siempre necesarias para la comprensión. Con lo cual queda dicho al mismo tiempo que su existencia no puede constituir la significación de la expresión, ni su ausencia puede entorpecer tampoco esa significación. La

consideración comparativa de esos concomitantes, que en ocasiones existen en la fantasía, nos hace ver: por una parte, que cambian mucho, aun cuando la significación siga siendo la misma, y que muchas veces mantienen con esta significación relaciones muy remotas; mientras que, por otra parte, la provocación de las imágenes, que propiamente hacen sensible la expresión y en las cuales la intención significativa de la expresión se cumple o robustece, cuesta trabajo y aun a veces queda malograda. Leed un libro que trate de una ciencia abstracta y observad lo que —siguiendo con plena comprensión las frases del autor— halláis allende las palabras entendidas. Y conste que las circunstancias de la observación son las más favorables para la concepción que combatimos, pues el interés por encontrar imágenes de la fantasía —interés que dirige aquí toda la observación— favorece psicológicamente la aparición de dichas imágenes y, dada nuestra propensión a atribuir al hecho inicial lo hallado por reflexión posterior, es seguro que todas las imágenes de la fantasía que afluyan durante la observación serán atribuidas al contenido psicológico de la expresión. Pues bien; a pesar de estas circunstancias favorables, la concepción combatida, que pone la esencia de la significación en las citadas imágenes de la fantasía, habrá de renunciar a obtener patentes confirmaciones en la observación psicológica, al menos en la clase referida de casos. Tomad, por ejemplo, signos algebraicos bien comprendidos, o fórmulas enteras, o frases como: *toda ecuación algebraica de grado impar tiene por lo menos una raíz real*, y disponed las necesarias observaciones. Si he de referir lo que personalmente encuentro en mí, diré que en el último ejemplo citado veo: un libro abierto (que reconozco ser el *Álgebra*, de Serret), luego el símbolo de una función algebraica en el tipo conocido de Teubner y en la palabra raíz hallo el conocido símbolo $\sqrt{}$. Entretanto he leído la frase una docena de veces, entendiéndola perfectamente, sin encontrar el menor rastro de fantasías concomitantes, que puedan pertenecer a los objetos representados. Otro tanto nos sucede al querer representarnos sensiblemente términos como *cultura, religión, ciencia, arte, cálculo diferencial*, etc...

Debemos añadir que lo dicho no se refiere solamente a expresiones de objetos muy abstractos y condicionados por relaciones complicadas, sino también a nombres de objetos individuales, de personas conocidas, de ciudades, paisajes, etc. La aptitud para hacernos presente intuitivamente el objeto podrá existir; pero en el momento dado no se realiza.

§ 18. *Continuación. Argumentos y réplicas*

Se objetará que en estos casos la fantasía actúa también, pero con gran fluidez, y que la imagen interior aparece para desaparecer al punto. A lo cual contestamos que la plena comprensión de las expresiones, su sentido pleno y vivo, persiste después de desaparecida la imagen y, por tanto, no puede residir en dicha imagen.

Se replicará acaso que la imagen de la fantasía ha llegado a no ser notable o no ha sido desde luego notable, pero que —notable o no— existe y hace posible la comprensión persistente. A lo cual podemos contestar sin vacilación diciendo: que aquí no es misión nuestra indagar si esa hipótesis es o no necesaria o recomendable por razones genético-psicológicas; pero que para nuestro tema descriptivo es evidentemente inútil. Confesaremos que la imagen de la fantasía a veces no es notable. Tampoco negaremos que a pesar de ello la comprensión de la expresión puede subsistir y aun ser muy notable. ¿No es, empero, absurdo admitir que un momento abstracto de la vivencia (a saber: el momento de la representación imaginativa que se supone constituir el sentido) sea notable mientras que toda la vivencia (la representación imaginativa concreta, completa) no es notable? ¿Y qué pasa en los casos en que *la significación es un absurdo?* Aquí la imposibilidad de notar la imagen no depende de accidentes en las fuerzas psíquicas. Aquí la imagen no puede existir en absoluto; porque si existiera garantizaría con evidencia la posibilidad del referido pensamiento (la congruencia de la significación).

Sin duda podría decirse que en cierto modo nos representamos sensiblemente incluso absurdos, como rectas cerradas en sí mismas, triángulos con suma de ángulos mayor o menor que dos rectos. En los tratados de metageometría encontramos incluso dibujos de estos objetos. Pero a nadie en serio se le ocurrirá considerar intuiciones de esta especie como verdaderas representaciones intuitivas de los referidos conceptos y como depositarias de las significaciones de las palabras. Sólo cuando la imagen de la cosa mentada es realmente adecuada como tal imagen suya, sólo entonces se hace vivísima la inclinación a buscar en esta imagen el sentido de la expresión. Pero ¿es esa adecuación la regla, incluso prescindiendo de las expresiones absurdas, que no por serlo dejan de tener su sentido? Ya Descartes aludió al ejemplo del polígono de mil lados para diferenciar la *imaginatio* de la *intellectio*. La representación imaginativa del polígono de mil lados no es más adecuada que esas imágenes de rectas cerradas sobre sí, o de paralelas que se cortan; en ambos casos encontramos, en vez de un ejemplo pleno, imaginaciones groseras y parciales de lo pensado. Decimos recta cerrada y dibujamos una curva, esto es, representamos sólo la cerrazón. Igualmente pensamos un polígono de mil lados; pero sólo imaginamos un polígono de «muchos» lados.

Los ejemplos geométricos no necesitan, empero, ser elegidos particularmente para mostrar la inadecuación de la representación intuitiva, incluso en significaciones congruentes. En rigor, ningún concepto geométrico puede —como es bien sabido— representarse intuitivamente de modo adecuado. Imaginamos o dibujamos el trazo y decimos —o pensamos— que es una recta. Y así en todas las figuras. Donde quiera sirve la imagen de mero apoyo para la *intellectio*. No ofrece un ejemplo real del objeto intencional, sino sólo un ejemplo de figuras sensibles, que pertenecen a la especie sensible que constituye el punto de partida natural para las «idealizaciones» geomé-

tricas. En estos procesos intelectivos del *pensamiento* geométrico se constituye la idea del cuerpo geométrico, que halla su acuñación en la significación fija de la expresión definitoria. La ejecución actual de esos procesos intelectivos es el supuesto para la primera formación y la confirmación cognoscitiva de las expresiones geométricas primitivas; pero no para su comprensión reviviscente y su uso continuado con pleno sentido. Las imágenes fluctuantes funcionan, empero, en modo fenomenológicamente aprehensible y describible, como meros auxilios de la comprensión y no como significaciones o depositarias de la significación.

Acaso se haga a nuestra concepción el reproche de caer en el nominalismo extremo, de identificar la palabra y el pensamiento. Algunos considerarán incluso como absurdo que un símbolo, una palabra, una frase, una fórmula, haya de ser comprendida, siendo así que, según nuestra doctrina, no existe intuitivamente nada más que el cuerpo del pensamiento (cuerpo sensible sin espíritu), el rasgo perceptible sobre el papel, etc... Pero, como demuestran las consideraciones del capítulo anterior (véase, por ejemplo, § 10), estamos bien lejos de identificar la palabra y el pensamiento. Nosotros no creemos de ninguna manera que, cuando comprendemos símbolos sin el apoyo de imágenes concomitantes, exista el símbolo solo; ahí está además la comprensión, vivencia de un acto peculiar, que se refiere a la expresión, dándole luz, prestándole significación y con ella referencia objetiva. Por propia experiencia sabemos muy bien lo que distingue la mera palabra, como complejo sensible, de la palabra significativa. Podemos, sí, prescindiendo de la significación, volvernos exclusivamente hacia el tipo sensible de la palabra. También sucede que un tipo sensible despierte primeramente nuestro interés y sólo posteriormente se nos haga consciente su carácter de palabra o de símbolo de otra clase. El «habitus» sensible de un objeto no cambia cuando asume para nosotros la validez de un símbolo; o inversamente cuando en el objeto, que normalmente hace de símbolo, prescindimos de su significación. Tampoco ha sido añadido un nuevo contenido psíquico al antiguo, como si ahora tuviésemos ante nosotros una suma o un enlace de contenidos por igual justificados. Pero uno y el mismo contenido ha cambiado su «habitus» psíquico; nuestro modo de tenerlo es otro; ya no nos aparece meramente como unas rayas sobre papel, sino que la apariencia física vale ahora como un signo, que *comprendemos*. Y al vivir en su comprensión, no ejecutamos un representar o un juzgar que se refiera al signo como objeto sensible, sino algo totalmente distinto y de distinta especie, algo que se refiere a la cosa designada. Así, pues, en el carácter del acto que da sentido —carácter que es diferente, según que el interés se dirija al signo sensible o al objeto representado mediante el signo (aunque no imaginado con imágenes de la fantasía)— es en donde reside la significación.

§ 19. *Comprensión sin intuición*

A la luz de nuestra concepción se comprende perfectamente cómo una expresión puede funcionar con pleno sentido y, sin embargo, sin intuición ilustrativa. Los que colocan en la intuición el momento de la significación hállanse ante este hecho del pensamiento puramente simbólico como ante un enigma insoluble. Para ellos hablar sin intuición sería hablar «sin sentido». Pero un hablar que verdaderamente fuese sin sentido no sería un hablar; sería como el rumor de una máquina. Ocurre ello a veces en la recitación de versos o de fórmulas de oración, hecha sin pensamiento, etc.; pero no se refiere a los casos que hemos de explicar. Las comparaciones predilectas con el papagayo o el graznar de los patos; la famosa cita: «Cuando faltan conceptos, acude solícita la palabra», y otras por el estilo, no pueden —como enseña la escueta observación— tomarse en estricto sentido. Expresiones tales como charla «sin sentido» o «sin juicio», deberán ser interpretadas como lo son otras expresiones semejantes (hombre *sin sentimiento, sin pensamiento, sin espíritu)*. Cuando hablamos de palabras «sin juicio» no queremos decir, claro está, que sean palabras en las cuales no se ha emitido ningún juicio, sino palabras en las cuales el juicio no ha brotado de reflexión propia inteligente. También la expresión «sin sentido», entendida como absurdo (contrasentido), se constituye en el sentido; el sentido de la expresión que va contra el sentido implica el referirse a cosas objetivamente incompatibles.

Al partido contrario no le queda otro recurso que acudir a la hipótesis forzada de las intuiciones inconscientes, de las intuiciones que no notamos. Pero esta hipótesis es de bien escaso auxilio, como demuestra la función que la intuición fundamentadora desempeña en los casos en que existe y es notada. En la enorme mayoría de los casos, la tal intuición no es adecuada a la intención significativa. En todo caso, para nuestra concepción no hay aquí la menor dificultad. Si el carácter significativo no reside en la intuición, entonces el hablar sin intuiciones no ha de ser por ello un hablar sin pensamiento. Si falta la intuición, queda siempre en la expresión (es decir, en la conciencia sensible de la expresión) un acto de la misma especie que aquél que, en otro caso, es referido a la intuición y eventualmente produce el conocimiento de su objeto. Y así el acto, en que el significar se ejecuta, sigue existiendo en uno y otro caso.

§ 20. *El pensar sin intuición y la «función sustitutiva» de los signos*

Debemos ver claramente que en amplios sectores no sólo del pensamiento corriente y diario, sino del pensamiento rigurosamente científico, las imágenes intuitivas no representan ningún papel o lo representan escasísimo.

Podemos juzgar, reflexionar y refutar, en el sentido más actual, sobre la base de representaciones «meramente simbólicas». Y si aquí se hablase de «función sustitutiva de los signos», ésta sería una descripción muy inadecuada de la situación efectiva; pues parecería como que los signos mismos están subrogados a algo y que el interés mental en el pensar simbólico se dirige a los signos mismos. Pero en verdad éstos no son en modo alguno, ni siquiera sustitutivamente, objeto de la consideración pensante; más bien puede decirse que vivimos por entero en la conciencia de la significación —y respectivamente de la comprensión—, que no falta nunca, aunque falte toda intuición concomitante. Hay que tener presente que el pensar simbólico es pensar tan sólo por el nuevo carácter «intencional» o de acto, que constituye lo distintivo del signo significativo frente al «mero» signo o señal, es decir, al sonido verbal que, como objeto físico, se constituye en la mera representación sensible. Este carácter de acto es un rasgo *descriptivo* en la vivencia del signo que, sin intuición, es, sin embargo, comprendido.

Acaso se objete a la interpretación aquí sustentada del pensar simbólico, que se pone en contradicción con los hechos más seguros del análisis del *pensar simbólico aritmético,* hechos que han sido por mí mismo acentuados en otro lugar (en mi *Filosofía de la aritmética).* En el pensar aritmético los meros signos se subrogan realmente a los conceptos. Todo arte de cálculo consiste en «reducir la teoría de las cosas a la teoría de los signos» —dicho con palabras de Lambert—. Los signos aritméticos están «elegidos de tal forma y llevados a tal integridad, que la teoría, combinación, transformación, etc., de los signos puede servir en lugar de lo que de otro modo habría que hacer con los conceptos» [1].

Pero si se atiende con detenimiento al caso, se ve que aquí no se trata de los signos en el mero sentido de objetos *físicos,* cuya teoría, combinación, etc., no podría servirnos del más mínimo provecho. Tales signos, como objetos físicos, caerían efectivamente en la esfera de la ciencia física, o de la práctica, y no en la de la aritmética. Lo que verdaderamente mientan esos signos aparece claramente, si consideramos la repetida comparación de las operaciones de cálculo con las de los *juegos* reglados, por ejemplo, del ajedrez. Las figuras del ajedrez no se ofrecen en el juego como tales o cuales cosas, con tal o cual forma y color y de tal o cual materia (marfil, madera, etcétera). Lo que las constituye fenoménica y físicamente es completamente indiferente y puede cambiar a voluntad. Más bien debemos decir que se convierten en figuras de ajedrez, es decir, en marcas o fichas de juego, mediante las reglas del juego, que les dan su *significación* fija. Y así los signos aritméticos poseen, además de su significación originaria, su significación, por decirlo así, de juego; la cual se orienta según el juego de las operaciones de cálculo y sus conocidas reglas. Si tomamos los signos aritméticos puramente como fichas o marcas de juego, en el sentido de esas reglas,

[1] Lambert, *Neues Organon,* tomo II, 1764, §§ 23 y 24, p. 16. Lambert no se refiere aquí explícitamente a la aritmética.

entonces la solución de los problemas propuestos por el juego calculatorio conduce a signos numéricos o fórmulas numéricas, cuya interpretación, en el sentido de las significaciones originarias y propiamente aritméticas, representa al mismo tiempo la solución de correspondientes problemas aritméticos.

Así, pues, en la esfera del pensar y calcular simbólico aritmético *no operamos con signos sin significación.* No son los «meros» signos —en el sentido de signos *físicos,* desprendidos de toda significación— los que se subrogan a los signos originarios, animados de significaciones aritméticas. Más bien debe decirse que los que se subrogan a los signos de significación *aritmética* son los mismos signos, pero tomados en cierta significación *de operación o de juego.* Un sistema de equívocos naturales y que, por decirlo así, se producen inconscientemente, resulta infinitamente fecundo. El trabajo mental enormemente mayor que requiere la serie originaria de conceptos, es ahorrado por las operaciones «simbólicas», más fáciles, que se ejecutan en la serie paralela de los conceptos de juego.

Claro está que la legitimidad lógica de semejante proceder debe ser fundamentada y sus límites determinados exactamente; aquí importaba tan sólo excluir la confusión en que fácilmente caemos, si desconocemos ese pensar «puramente simbólico» de la matemática. Si se comprende el sentido antes expuesto del término «meros signos», que en la aritmética se subrogan a los conceptos aritméticos (y, respectivamente, a los signos dotados de sus significaciones aritméticas), resultará también claro que la alusión a la función sustitutiva de los signos aritméticos no toca propiamente a la cuestión que aquí nos ocupa, a saber: a la cuestión de si es o no posible un pensar explícito sin concomitante intuición —ilustrativa, paradigmática, evidenciadora—. Pensar simbólico, en el sentido de ese pensar, sin intuición, y pensar simbólico en el sentido de un pensar ejecutado con conceptos operatorios subrogados, son cosas distintas.

§ 21. *Dificultades referentes a la necesidad de retrotraerse a la intuición correspondiente, para aclarar las significaciones y conocer las verdades en ellas fundadas*

Pudiera preguntarse: si la significación de la expresión que funciona de modo puramente simbólico reside en el carácter del acto que distingue la aprehensión comprensiva del signo verbal de la aprehensión de un signo sin sentido, ¿cómo es que, para fijar diferencias de significación, para llegar a evidente anulación de los equívocos o para contener las vacilaciones de la intención significativa, nos retrotraemos a la intuición?

También se podría hacer la siguiente pregunta: si es exacta la concepción de que del concepto aquí se sostiene, ¿cómo es que para tener intelección de los conocimientos fundados puramente en los conceptos —y esto quiere decir que brotan del mero análisis de las significaciones— hemos de emplear la intuición correspondiente? En realidad puede decirse, en general,

que para llevar a «clara conciencia» el sentido de una expresión (el contenido de un concepto) hace falta acudir a una intuición correspondiente, en la cual se aprehende lo que propiamente «está mentado» en la expresión.

Sin embargo, también la expresión que funciona simbólicamente mienta algo y no otra cosa que la intuitivamente aclarada. El significar no puede haber hallado su complemento por medio de la intuición, pues en tal caso deberíamos decir que lo que vivimos en la incomparablemente mayor parte de nuestro hablar y leer es mera percepción o imaginación externa de complejos acústicos y ópticos. No necesitamos repetir una vez más que a esto contradice evidentemente el contenido de los datos fenomenológicos, a saber: que con los signos vocales y escritos *mentamos* esto o aquello y que ese mentar es un carácter descriptivo del hablar y el oír comprensivo, aunque puramente simbólico. Pero la contestación a la pregunta hecha en primer lugar viene dada por la observación de que las meras intenciones significativas simbólicas no se separan unas de otras claramente muchas veces y no hacen posible esa facilidad y seguridad de las identificaciones y distinciones que necesitamos para los fines de un juicio prácticamente útil, bien que no evidente. Para conocer diferencias de significación, como la que hay entre *mosquito* y *elefante,* no hace falta tomar disposiciones especiales. Pero cuando las significaciones fluyen unas en otras y su imperceptible vacilación confunde los límites, cuyo mantenimiento viene exigido por la seguridad del juicio, entonces la intuición es el medio natural de aclararlo todo. Al cumplirse la intención significativa de la expresión en distintas intuiciones, que no se implican conceptualmente, resalta claramente con la dirección del cumplimiento, netamente diferenciada, también la diferencia de la intención significativa.

Por lo que se refiere a la segunda pregunta, hay que tener en cuenta que *toda* evidencia del juicio (todo conocer actual en sentido riguroso) supone significaciones intuitivamente cumplidas. Cuando se trata de conocimientos que «brotan del mero análisis de las significaciones», mentamos algo distinto de lo que las palabras parecen sugerir, mentamos conocimientos para cuya evidencia sólo hace falta representarse la «esencia conceptual», en la cual las significaciones universales de las palabras hallan cumplimiento de modo perfecto. En cambio, la cuestión de la existencia de objetos que correspondan a los conceptos —y respectivamente se subordinen a la esencia conceptual— queda fuera del tema. Ahora bien; estas esencias conceptuales no son en modo alguno las significaciones mismas de las palabras, por lo cual los dos giros: «fundarse puramente en los conceptos (o en las esencias)» y «brotar del mero análisis de las significaciones» no pueden decir lo mismo, como no sea que haya algún equívoco. Más bien puede afirmarse que esas esencias conceptuales no son otra cosa que el sentido impletivo, el cual es «dado» en cuanto que las significaciones de las palabras —o dicho más exactamente, las intenciones significativas de las palabras— terminan en representaciones correspondientes, escuetamente intui-

tivas, y en ciertas elaboraciones o formaciones mentales de las mismas. El citado análisis se refiere, pues, no a las intenciones significativas vacías, sino a las objetividades y formas que les ofrecen cumplimiento. Por eso es por lo que no proporciona enunciados sobre meras partes o relaciones de las significaciones, sino necesidades conocidas por intelección y referentes a los *objetos* en general, pensados en las significaciones como determinados de este o aquel modo.

Sin duda, estas consideraciones nos llevan a una esfera de análisis fenomenológicos que repetidas veces hemos conocido ya como indispensables. Dichos análisis ponen en evidencia las relaciones apriorísticas entre la significación y el conocimiento (o entre la significación y la intuición aclarativa) y con ello reducirán a perfecta claridad nuestro concepto de la significación, distinguiéndolo del sentido *impletivo* e investigando lo que ese cumplimiento significa.

§ 22. *Los diferentes caracteres de la comprensión y la «cualidad de conocido»*

Nuestra concepción supone cierta separación —aunque no perfectamente rigurosa— entre los caracteres que poseen los actos de conferir significación, incluso en los casos en que esas intenciones significativas no lleguen a hacerse intuitivas. Y realmente no puede admitirse que las «representaciones simbólicas», que dominan entonces la comprensión —y respectivamente el empleo de los signos «con sentido»—, sean descriptivamente equivalentes; no puede admitirse que consistan en un carácter *indiferenciado*, idéntico para *todas* las expresiones, como si los meros sonidos verbales, depositarios accidentales, sensibles, de la significación, constituyeran la única diferencia. Sobre ejemplos de expresiones equívocas nos convencemos fácilmente de que verificamos y podemos conocer el súbito cambio de significación, sin necesitar en lo más mínimo de intuiciones concomitantes. La diferencia descriptiva que aquí se ofrece evidente, no puede referirse al signo sensible —que sigue siendo el mismo—, sino que tiene que referirse al carácter del acto, carácter que justamente varía de modo específico. Y también ahora podemos señalar casos en que la significación permanece idéntica, mientras que la palabra cambia; por ejemplo, casos en que sólo existen diferencias idiomáticas. Los signos materialmente diferentes valen para nosotros como sinónimos (hablamos a veces de «la misma palabra», bien que en distintos idiomas); nos producen inmediatamente la impresión de ser «lo mismo», aun antes de que la fantasía reproductiva pueda ofrecernos imágenes que se refieran a las intuiciones correspondientes a la significación.

Estos ejemplos aclaran al mismo tiempo la imposibilidad de admitir un pensamiento que al primer pronto parece plausible, el pensamiento de que el carácter de la comprensión no es al fin y al cabo nada más que eso que

Riehl[2] ha llamado «carácter de conocido» y Höffding[3], con menos fortuna, «cualidad de conocido»[4]. Palabras que no comprendemos pueden presentársenos como antiguos conocidos; versos griegos conservados en la memoria perduran en ella mucho más que la comprensión de su sentido; nos aparecen todavía como conocidos y, sin embargo, ya no los comprendemos. La falta de comprensión nos acomete muchas veces posteriormente (eventualmente antes de que se presenten las expresiones del idioma materno destinadas a la traducción, u otros puntales cualesquiera de la significación). Al «carácter de conocido» se añade, pues, el «carácter de comprendido» como algo manifiestamente nuevo, algo que no altera el contenido en sentido sensible, pero que le presta un nuevo carácter psíquico. Recuérdese el modo cómo la lectura o recitación «sin pensamiento» de viejas poesías se cambia en lectura comprensiva. Otros ejemplos se ofrecen en gran número poniendo en evidencia la peculiaridad del carácter de la comprensión.

§ 23. *La apercepción en la expresión y la apercepción en las representaciones intuitivas*

La aprehensión comprensiva[5], en la cual se realiza el hecho de ser significativo un signo, mantiene relación de afinidad con las aprehensiones objetivadoras (que se verifican en diferentes formas), en cuanto que todo aprehender es, en cierto sentido, un comprender o interpretar. En esas aprehensiones objetivadoras y merced a un complejo de sensaciones vividas, se constituye para nosotros la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto (por ejemplo, de una cosa «exterior»). Sin embargo, la estructura fenomenológica de ambas aprehensiones es notablemente distinta. Si imaginamos una conciencia anterior a toda experiencia, esta conciencia *siente* —en posibilidad— lo mismo que nosotros. Pero no intuye ningunas cosas ni acontecimientos objetivos; no percibe árboles y casas, ni el vuelo de los pájaros, ni el ladrido de los perros. Bien pronto nos sentimos impulsados a expresar la situación del siguiente modo: para una conciencia semejante, las sensaciones no *significan* nada; para ella las sensaciones no *valen como signos* de las propiedades de un objeto; para ella el complejo de sensaciones no funciona como signo del objeto mismo; las sensaciones son pura y simplemente vividas, pero carecen de toda *interpretación* (que la experiencia proporciona). Aquí, pues, se habla de significa-

[2] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus,* tomo II, parte I, p. 199.
[3] H. Höffding, *Über Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität* Vierteljahrschrift f. wiss. Philos., tomo XIII, p. 425.
[4] V. en cambio Volkelt, *Erfahrung und Denken,* p. 362.
[5] Empleo la palabra comprender no en el sentido restringido que se refiere sólo a la relación entre el que habla y el que oye. La persona que está pensando monológicamente «comprende» sus palabras y este comprender es simplemente el significar actual.

ción y de signo, ni más ni menos que en las expresiones y demás signos afines.

Sin embargo, en el caso comparativo de la percepción (al que para mayor simplicidad nos limitamos) no debe malentenderse lo que decimos, como si la conciencia se fijara en las sensaciones, las convirtiera en *objetos* de una percepción y luego sometiera éstos a una interpretación, en ellos fundada, como acontece en los objetos físicos que son efectivamente conscientes como objetos y que, como por ejemplo los sonidos verbales, funcionan en sentido propio como signos. Sólo en la reflexión psicológica se hacen las sensaciones objetos de representación. En la representación intuitiva ingenua son —sin duda— *componentes* de la vivencia de representación (partes de su contenido descriptivo), pero de ningún modo sus *objetos*. La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el *objeto* percibido aparece, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal. El análisis fenomenológico enseña también que el contenido de la sensación proporciona, por decirlo así, un material constructivo análogo para el contenido del objeto por ella representado; por eso, al hablar de colores, extensiones, intensidades, etc., decimos por una parte que los sentimos y por otra parte que los percibimos (o representamos). Lo que a ambos aspectos corresponde no es en modo alguno idéntico, sino que mantiene tan sólo una relación de afinidad genérica, como puede verse fácilmente por algunos ejemplos; así, de la coloración *uniforme* de la esfera que *vemos* (percibimos, representamos, etc.), no hemos tenido una *sensación*.

Ahora bien, en los signos —en el sentido de expresiones— hay esta «interpretación», pero sólo como aprehensión *primera*. Consideremos el caso más sencillo: que la expresión sea comprendida, pero no vivificada por intuición ilustrativa alguna. Entonces la primera aprehensión hace nacer el fenómeno del *simple signo*, como objeto físico dado aquí y ahora (por ejemplo, el sonido verbal). Pero esta primera aprehensión funda otra segunda, que rebasa el material sensible vivido y no encuentra ya en él su material constructivo análogo para la objetividad *ahora* mentada y completamente nueva. Esta objetividad está mentada en el nuevo acto del *significar*, pero no está presente en la sensación. El significar, el carácter de signo expresivo, supone justamente el signo, aparece como el significar propio de dicho signo. O dicho de modo puramente fenomenológico: el significar es un carácter de un acto, carácter teñido de tal o cual matiz y que supone un acto de representación intuitiva como su necesario fundamento. En el último se constituye la expresión como objeto físico. Pero ésta se convierte en expresión —en sentido pleno y propio— merced al acto fundado.

Y lo que vale para el caso más sencillo de la expresión comprendida sin intuición, ha de valer también para el caso más complicado de que la expresión esté entretejida con intuición *correspondiente*. Una y la misma

expresión, usada con pleno sentido y ora con, ora sin intuición ilustrativa, no puede hacer brotar el manantial de su significación en distintos actos.

No es fácil, desde luego, analizar la situación —en sentido descriptivo— en sus más finas gradaciones y ramificaciones, que aquí no consideramos. Sobre todo ofrece dificultades el comprender rectamente la función de las representaciones destinadas a hacer intuitiva la significación —su función de robustecer o incluso evidenciar la intención significativa, su relación con el carácter de la comprensión o de la significación, carácter que ya en la expresión sin intuición sirve de vivencia significante. Hay aquí ancho campo para el análisis fenomenológico, un campo que el lógico no puede soslayar, si quiere dar claridad a la relación entre la significación y el objeto, el juicio y la verdad, la opinión confusa y la evidencia aseverativa. Más adelante (Investigación VI) nos ocuparemos detenidamente de los análisis correspondientes.

CAPITULO 3

La vacilación de las significaciones verbales y la idealidad de la unidad significativa

§ 24. *Introducción*

En el último capítulo hemos tratado del acto de significar. En las determinaciones del primer capítulo hemos distinguido, empero, entre el significar como acto y la significación misma, la unidad ideal frente a la multiplicidad de los actos posibles. Esta distinción, como las demás distinciones que con ella están en conexión —entre contenido expresado en sentido subjetivo y objetivo y, en último término, entre contenido como significación y contenido como nominación—, tienen claridad indudable en incontables casos. Así en todas las expresiones que están en la trama de una teoría científica adecuadamente expuesta. Pero al lado de esos casos hay otros, donde acontece cosa distinta. Y estos casos requieren una atención especial, porque estimulan la tendencia a confundir de nuevo las distinciones logradas. En este punto ofrecen serias dificultades las expresiones de significación vacilante y, sobre todo, las expresiones ocasionales y vagas por esencia. El tema del presente capítulo ha de ser, pues, la solución de dichas dificultades, distinguiendo entre los actos vacilantes del significar y las significaciones ideales unitarias, entre las cuales esos actos vacilan.

§ 25. *Relaciones de coincidencia entre los contenidos de la notificación y de la nominación*

Las expresiones pueden hacer referencia no sólo a objetos, sino también a las vivencias psíquicas presentes del que se expresa. Según esto pueden dividirse: en expresiones en las cuales *el objeto nombrado* (o en general designado) *es al mismo tiempo notificado,* y expresiones en las cuales el

contenido nombrado y el contenido notificado son distintos. Ejemplos de la primera clase son las proposiciones interrogativas, optativas, imperativas. Ejemplos de la segunda clase son las proposiciones enunciativas, que se refieren a cosas exteriores, a vivencias psíquicas propias pretéritas, a relaciones matemáticas, etc. Si alguien formula el deseo: «ruego que me den un vaso de agua», es esto para el oyente la señal de un deseo del que habla. Pero al mismo tiempo este deseo es también el objeto del enunciado. Aquí lo notificado y lo nombrado están en coincidencia parcial. Digo parcial, pues manifiestamente la notificación va más allá. A ella pertenece también el juicio que se expresa en las palabras: «ruego, etc.». Igual acontece, naturalmente, en enunciados que enuncian algo acerca del representar, del juzgar, del presumir, en la persona que habla; esto es, en enunciados que tienen la forma: «me represento, soy de opinión, juzgo, presumo... que...». Incluso parece, a primera vista, posible el caso de coincidencia total, como en el ejemplo siguiente: «las vivencias psíquicas que yo notifico ahora en estas mismas palabras», aun cuando la interpretación de este ejemplo, si se mira despacio, no es sostenible. En cambio, la notificación y la situación objetiva enunciada son totalmente distintas en enunciados como $2 \times 2 = 4$. Esta proposición no dice en modo alguno lo mismo que esta otra: «yo juzgo que $2 \times 2 = 4$ es válido». Ni siquiera son ambas equivalentes, pues la una puede ser verdadera, y la otra falsa.

Sin duda hay que observar que, en la acepción *estricta* del concepto de notificación (en el sentido antes definido) [1], los citados objetos de los ejemplos anteriores no caerían ya en la esfera de las vivencias notificadas. Quien enuncia algo sobre sus vivencias psíquicas actuales, comunica la presencia de éstas por medio de un juicio. Por el hecho de notificar este juicio (cuyo contenido es que desea esto o aquello, que espera esto o aquello, etc.) es por lo que el oyente apercibe al que desea, al que espera, etc... La significación de tal enunciado reside en ese juicio, mientras que las respectivas vivencias íntimas pertenecen a los objetos sobre los cuales se juzga. Ahora bien, si se consideran como pertenecientes a la notificación (en sentido estricto) sólo las vivencias indicadas, que llevan en sí la significación de la expresión, quedan, en este como en todo caso, separados los contenidos de la notificación y de la nominación.

§ 26. *Expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas*

Las expresiones que tienen una referencia nominativa al contenido momentáneo de la notificación, pertenecen a un grupo más amplio, el grupo de las expresiones, cuya significación cambia de caso en caso. Pero esto acontece de tan peculiar modo, que se hace difícil hablar aquí de equívoco. Las mismas palabras: «te deseo felicidad», con las cuales doy ahora expresión a un

[1] Véase anteriormente § 7, p. 239.

deseo, pueden servir a otras muchísimas personas para dar expresión a deseos «del mismo» contenido. Mas no sólo los deseos mismos son de caso en caso diferentes, sino también las significaciones de los enunciados optativos. Una vez hállase la persona *A* frente a la persona *B*; otra vez hállase la persona *M* frente a la persona *N*. Aunque *A* desee para *B* «lo mismo» que *M* para *N*, el sentido de la proposición optativa es manifiestamente distinto, puesto que incluye la representación de las personas enfrentadas. Pero esta multivocidad es completamente distinta de la que afecta, por ejemplo, a la palabra *gato,* que significa unas veces una especie animal y otras un aparato para levantar poco a poco grandes masas. Cuando se habla de equívocos solemos referirnos preferentemente a esta clase de expresiones multívocas, como las del ejemplo último. En esta clase de expresiones, la multivocidad no es de naturaleza tal que pueda conmover nuestra convicción de la idealidad y objetividad de la significación. En nuestra voluntad está el limitar tal expresión a *una* significación, y en todo caso, la unidad ideal de cada una de las distintas significaciones no es menoscabada en lo más mínimo por la circunstancia accidental de recaer sobre las mismas designaciones. Pero ¿qué sucede con las otras expresiones? ¿Podemos en ellas mantener la unidad idéntica de significación, que por lo demás hemos mostrado claramente a través del cambio de las personas y de su vivencias, si ahora las significaciones deben cambiar justamente con las personas y sus vivencias? Notoriamente no se trata aquí de multivocidades accidentales, sino esenciales, que no sería posible eliminar de los idiomas por ningún dispositivo y convenio artificial.

Para mayor claridad, definimos la distinción siguiente entre las expresiones *esencialmente subjetivas y ocasionales,* por una parte, y las expresiones *objetivas,* por otra parte. Por motivos de sencillez mayor, nos limitaremos aquí a las expresiones de función normal.

Decimos que una expresión es *objetiva,* cuando liga (o puede ligar) su significación tan sólo mediante su contenido vocal aparente y es comprendida, por tanto, sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación. Una expresión objetiva puede ser equívoca y puede serlo en distinto modo; hállase entonces en la relación ya descrita con varias significaciones, dependiendo de circunstancias psicológicas (la accidental dirección que lleva el pensamiento del oyente, la secuencia del discurso que ya está en movimiento, las tendencias suscitadas por dicha corriente del discurso, etc.) que despierte y signifique efectivamente una de esas significaciones. Puede ser que la consideración de la persona que habla y su situación resulte también fecundante en ese respecto. Pero de tal consideración no depende, en el modo de una *conditio sine qua non,* el que la palabra pueda o no ser entendida en una de esas significaciones.

Por otra parte, decimos que una expresión es esencialmente subjetiva y ocasional o —más brevemente— esencialmente ocasional, cuando le pertenece un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones, de tal

suerte que le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que habla y la situación de ésta. Sólo considerando las efectivas circunstancias de la manifestación, puede constituirse para el oyente una significación determinada, entre las significaciones conexionadas. En la representación de dichas circunstancias y su relación regulada con la expresión misma han de residir, pues (puesto que la comprensión se produce siempre en relaciones normales), para cada cual puntos de apoyo suficientemente sólidos, que sean capaces de empujar al oyente hacia la significación mentada en el caso dado.

Entre las expresiones objetivas figuran, por ejemplo, todas las expresiones teoréticas, esto es, las expresiones sobre las cuales se construyen los principios y los teoremas, las pruebas y las teorías de las ciencias «abstractas». Sobre lo que, por ejemplo, una expresión matemática significa no tienen el más leve influjo las circunstancias del discurso actual. Leemos y entendemos, sin pensar siquiera en una persona que hable. Muy otra cosa sucede con las expresiones, que sirven a las necesidades prácticas de la vida común; como también con las expresiones que coadyuvan en las ciencias a preparar los resultados teoréticos. Me refiero, en este último respecto, a las expresiones por medio de las cuales el investigador acompaña su propia actividad mental o notifica a otros sus consideraciones y esfuerzos, sus dispositivos metódicos, sus convicciones provisionales.

Toda expresión que contenga un *pronombre personal*, carece de sentido objetivo. La palabra «yo» nombra en cada caso una persona distinta y lo hace mediante una significación siempre nueva. Sólo el discurso viviente y sus circunstancias intuitivas pueden dar a entender cuál sea en cada caso la significación de «yo». Si leemos esta palabra, sin saber quien la haya escrito, tenemos una palabra que, aunque no carece de sentido, está al menos desposeída de su significación normal. Claro está que no se nos ofrece como un arabesco caprichoso; sabemos que es una palabra y una palabra con la cual el que habla se designa a sí mismo. Pero la representación conceptual así instigada no es la significación de la palabra «yo». Si lo fuera podríamos sustituirla simplemente por: «el que habla y se designa a sí mismo». Es notorio, empero, que tal sustitución conduciría no sólo a expresiones desusadas, sino a expresiones de significación distinta. Por ejemplo, si en vez de «yo estoy contento» dijéramos: «el que habla y se designa a sí mismo está contento». La *función significativa* general de la palabra «yo» consiste en designar al que habla; pero el concepto con el cual expresamos esta función no es el concepto que inmediata y propiamente constituye su significación.

En el discurso monológico, la significación del «yo» se verifica esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad; y en ella reside también la significación de la palabra en el discurso comunicativo. Cada uno de los que hablan tiene su representación del yo (y con ella su concepto individual de «yo») y por eso es en cada uno distinta la significación de la palabra. Mas como cada uno, al hablar de sí mismo, dice «yo»,

resulta que la palabra tiene el carácter de un signo universalmente eficaz para designar ese hecho. Merced a ese *signo* se realiza para el oyente la comprensión de la significación; el oyente aprehende entonces la persona a quien tiene intuitivamente delante, no sólo como la persona que habla, sino también como el objeto inmediato de su discurso. La palabra «yo» tiene en sí la fuerza de despertar directamente la representación particular del yo, que determina su significación en el discurso en cuestión. No actúa como actúa la palabra «león», que en sí y por sí misma puede despertar la representación del león. Más bien tiene la palabra yo una función señalativa, que, por decirlo así, dice al oyente: tu interlocutor se mienta a sí mismo.

Pero debemos añadir a esto un complemento. En puridad no es lícito entender la cosa como si la representación inmediata de la persona que habla contuviera en sí la plena y total significación de la palabra «yo». Seguramente no podemos considerar esta palabra como un equívoco, cuyas significaciones fueran identificables con las de todos los posibles nombres propios de personas. En *cierto* modo, a la significación de la palabra pertenecen notoriamente también la representación del referirse-a-sí-mismo y del señalar hacia la representación individual directa de la persona que habla. Habremos de conceder que aquí están superpuestas en forma peculiar dos significaciones. Una de ellas, referente a la función general, está unida a la palabra de tal suerte que en el representar actual puede verificarse una función señalativa; ésta, por su parte, viene a favorecer la otra representación, la representación singular, y da a conocer su objeto al mismo tiempo en el modo de la subsunción, como lo mentado *hic et nunc*. A la primera significación podemos darle, pues, el nombre de *indicativa;* a la segunda el de *indicada*[2].

Lo válido para los pronombres personales es válido, naturalmente, también para los demostrativos. Cuando alguien dice «esto», no evoca en el oyente directamente la representación de aquello a que se refiere, sino por de pronto la representación (y respectivamente la convicción) de que mienta algo que reside en su esfera de intuición o de pensamiento y a lo cual quiere remitir al oyente. Dadas las circunstancias concretas del discurso, este pensamiento llegará a ser suficiente guía para lo realmente mentado. La palabra «esto», aisladamente leída, carece también de propia significación y sólo es comprendida en cuanto que suscita el concepto de su función señalativa (la que llamamos significación indicativa de la palabra). Pero la significación plena y real sólo puede desenvolverse —en todo caso de su función normal— sobre la base de la representación efectiva de aquello a que objetivamente se refiere.

Sin duda hay que observar que el demostrativo funciona muchas veces de un modo que podemos considerar como equivalente al objetivo. En un contexto matemático la palabra «esto» remite a algo determinado de una

[2] Aclaraciones de esta distinción encontrará el lector en la Investigación sexta, § 5.

manera conceptual fija, a algo que es comprendido como mentado así, sin necesidad de considerar para nada la manifestación actual. Así, por ejemplo, cuando la exposición matemática, después de haber citado expresamente una proposición, continúa diciendo: «esto se sigue de que...». Aquí podría ponerse en lugar de la palabra «esto» la proposición misma, sin que se produjera cambio notable de sentido; y se comprende por el sentido objetivo de la exposición misma. Claro está que hay que atender a la conexión general, puesto que lo que pertenece en sí y por sí al demostrativo no es la significación a que la intención se refiere, sino sólo el pensamiento de la indicación. La intervención de una significación indicativa sirve aquí solamente para mayor brevedad y más fácil gobierno del curso principal de las intenciones mentales. Es notorio, empero, que no puede decirse lo mismo de los casos corrientes, en donde el «esto» indicativo y otras formas análogas mientan por ejemplo la casa frontera al que habla o el pájaro que ante él vuela. Aquí hay que suponer la intuición individual (que cambia de caso en caso), y no basta la retrospección a los pensamientos objetivos antes manifestados.

A la esfera de las expresiones esencialmente ocasionales pertenecen también las determinaciones referidas al sujeto: aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, después, etc. La palabra «aquí» designa —para estudiar un último ejemplo— la región vagamente limitada que rodea al que habla. Quien usa la palabra, se refiere a su lugar, sobre la base de la representación intuitiva y la posición de su persona en su localidad. Esta cambia de caso en caso y cambia también de persona en persona, siendo así que cada uno puede decir «aquí». También la función general de esta palabra es nombrar la región de espacio que rodea a la persona que habla; de tal suerte que la significación propia de la palabra sólo se constituye sobre la base de la respectiva representación de dicho lugar. En una parte la significación es sin duda una significación conceptual general, por cuanto que «aquí» nombra siempre un lugar como tal; pero a esta generalidad se adhiere, variando en cada caso, la representación directa del lugar, que, dadas las circunstancias del discurso, queda apuntada comprensiblemente mediante esa representación conceptual indicativa del «aquí» y subordinada a ella.

El carácter esencialmente ocasional se traslada naturalmente a todas las expresiones que contienen como partes esas y otras representaciones semejantes; y esas expresiones comprenden todas las múltiples formas de discurso, en que el que habla da expresión normal a algo que se refiere a él mismo o que está pensado con referencia a él mismo. Todas las expresiones, pues, de percepciones, convicciones, dudas, deseos, esperanzas, temores, órdenes, etc... También hay que añadir aquí todos los enlaces con el *artículo determinante*, en los cuales este artículo es referido a algo individual, aunque determinado por medio de conceptos de clase o de propiedad. Cuando los alemanes hablamos *del* emperador, mentamos naturalmente al actual emperador de Alemania. Cuando por la noche pedimos *la* lámpara, mentamos cada uno la nuestra.

Nota. Las expresiones de significación esencialmente ocasional, estudiadas en este parágrafo, no encajan en la útil división (hecha por Paul) de expresiones de significación usual y expresiones de significación ocasional. Esta división tiene su fundamento en que «la significación que una palabra tiene en cada una de sus aplicaciones, no necesita coincidir con la que le corresponde en sí y por sí según el uso» [3]. Sin embargo, Paul ha incluido en su consideración las significaciones esencialmente ocasionales, en nuestro sentido. Dice, en efecto [4]: «algunas (palabras en empleo ocasional) hay que, por esencia, están determinadas para designar algo concreto, pero, sin embargo, no poseen en sí mismas la referencia a algo concreto determinado, sino que la reciben mediante la aplicación individual. Entre ellas están los pronombres personales, los posesivos, los demostrativos y los adverbios demostrativos, y también palabras como 'ahora', 'hoy', 'ayer' [5]. Pero, a mi parecer, lo ocasional en este sentido se sale de la oposición planteada por la definición. La significación *usual* de estas clases de expresiones implica el que deban a la ocasión la determinación de su significación, esto es, el ser ocasionales en *otro* sentido. Las expresiones de significación usual (en el sentido de Paul) pueden dividirse en las de univocidad usual y las de multivocidad usual; las últimas, a su vez, pueden dividirse en expresiones que vacilan entre significaciones determinadas, y de antemano indicables (como los equívocos accidentales «gato», «canto», etc.), y expresiones que no hacen tal. Entre estas últimas se hallan nuestras expresiones de significación esencialmente ocasional, en cuanto que orientan su significación según cada caso particular, siendo usual el modo en que lo hacen.

§ 27. *Otras especies de expresiones vacilantes*

La vacilación de las expresiones esencialmente ocasionales aumenta por el hecho de que muchas veces no expresan por completo lo que el que habla quiere decir. En general, la distinción entre expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas se cruza con otras distinciones que designan nuevas formas de multivocidad. Por ejemplo, con las distinciones entre expresiones completas e incompletas (entimemáticas) o de función normal y función anómala, o exactas y vagas. Los impersonales del habla común ofrecen buenos ejemplos de cómo expresiones al parecer fijas y objetivas son en realidad subjetivas vacilantes, por causa de una abreviación entimemática. Nadie entenderá la frase: «hay pasteles» lo mismo que la proposición matemática: «hay cuerpos regulares». En el primer caso no se quiere decir que en general y pura y simplemente existan pasteles, sino que hay pasteles aquí, ahora, para tomar café nosotros. Cuando decimos que llueve,

[3] H. Paul, *Principien der Sprachgeschichte,* p. 68.
[4] *Loc. cit.,* último aparte.
[5] La limitación a concretos no es esencial. Así, por ejemplo, los demostrativos pueden hacer referencia a abstractos.

no queremos decir que en general llueve, sino que aquí y fuera llueve ahora. Lo que falta a la expresión no está solamente callado, sino que no está expresamente pensado, y, sin embargo, pertenece con seguridad a lo que en el discurso está mentado. La adición de complementos hace brotar notoriamente expresiones que pueden caracterizarse como esencialmente ocasionales en el sentido definido antes.

Mayor es aún la diferencia entre el contenido propiamente expresado de un término —esto es, el señalado y aprehendido por las funciones de significación siempre homogéneas que desempeñan las palabras en cuestión— y lo que ocasionalmente mienta ese término, cuando las expresiones están tan abreviadas que, sin los auxilios suministrados a la comprensión por la ocasión accidental, serían inaptas para dar expresión a un pensamiento concluso. Son, por ejemplo: ¡Fuera! ¡Usted! ¡Hombre!, etc. Merced a la situación objetiva en que se encuentran juntamente el que habla y el que oye, complétanse o diferéncianse las significaciones, ora defectuosas, ora subjetivamente indeterminadas, y hacen comprensibles las expresiones incompletas.

Entre las distinciones que se refieren a la multivocidad de las expresiones, hemos nombrado antes la de expresiones *exactas* y expresiones *vagas*. Vagas son las expresiones corrientes de la vida común, como «árbol» y «arbusto», «animal» y «planta», etc. Exactas son todas las expresiones que entran como elementos en las teorías y leyes puras. Las expresiones vagas no poseen un contenido de significación que sea idéntico en todos los casos de su aplicación; orientan su significación según ejemplos típicos, pero sólo parcialmente concebidos con claridad y determinación, ejemplos que en diferentes casos e incluso en uno y el mismo curso mental suelen variar bastante. Estos ejemplos, tomados de una esfera objetivamente unitaria (o al menos, como tal, válida en apariencia), determinan distintos conceptos, aunque regularmente afines o relativos unos a otros, de los cuales —según las circunstancias del discurso y las excitaciones mentales que éste sufre— destaca ora uno, ora otro; pero esto acontece las más veces sin posibilidad de identificación y diferenciación segura, que pudiera evitar las imperceptibles confusiones de los conceptos conexionados.

En conexión con la vaguedad de estas expresiones se encuentra la de aquellas que designan géneros y especies relativamente simples de determinaciones, que se funden continuamente unas en otras, como las espaciales, temporales, cualitativas, intensivas. Los caracteres típicos que se ofrecen sobre la base de la percepción y experiencia, por ejemplo, los caracteres típicos de las figuras espaciales y temporales, cromáticas y sonoras, etc., determinan expresiones significativas, las cuales, a consecuencia de los tránsitos fluyentes de estos tipos (dentro de sus géneros superiores), han de hacerse también fluyentes. Sin duda, su aplicación, dentro de ciertas distancias y límites, es segura; por ejemplo, en las esferas donde resalta claro lo típico, donde es lo típico identificable con evidencia y diferenciable con evidencia de otras determinaciones remotas (rojo vivo y negro azabache,

andante y presto). Pero estas esferas están vagamente delimitadas, rebosan sobre las esferas correlativas del género circundante y condicionan otras esferas de tránsito, en las cuales la aplicación es vacilante y completamente insegura [6].

§ 28. *La vacilación de las significaciones como vacilación del significar*

Hemos visto diferentes clases de expresiones que cambian de significación y son todas subjetivas y ocasionales, en cuanto que las circunstancias accidentales del discurso influyen sobre ese cambio. Frente a ellas hallábanse en cada caso otras expresiones que son objetivas y firmes, en un sentido correspondientemente amplio, en cuanto que su significación normalmente está libre de toda vacilación. Si tomamos en todo rigor esta ausencia de vacilación, diremos que en este lado se encuentran tan sólo las expresiones exactas, mientras en el otro lado se hallan las expresiones vagas y además ocasionalmente cambiantes por otras diferentes razones.

Ahora bien; plantéase la cuestión de si estos importantes hechos de la vacilación en las significaciones son capaces de menoscabar nuestra concepción de las significaciones como unidades ideales (y por tanto rígidas) o limitarla esencialmente, en lo que se refiere a la generalidad. Sobre todo las expresiones multívocas, que antes hemos designado como *esencialmente* subjetivas u ocasionales, y también las diferencias entre las expresiones vagas y las exactas, podrían en este respecto impresionarnos impulsándonos hacia la duda. ¿Divídense, pues, las significaciones mismas en objetivas y subjetivas, en fijas y ocasionalmente variables? ¿Es la diferencia —como al pronto querría parecer— expresable en estas otras palabras: que las unas representan unidades ideales en el modo de las especies fijas, unidades ideales no afectadas por el curso del representar y pensar subjetivo, mientras que las otras se sumergen en el curso de las vivencias psíquicas subjetivas y como acontecimientos efímeros existen unas veces y otras no?

La decisión habrá de ser: que semejante concepción fuera errónea. El contenido, que en el caso determinado mienta la expresión subjetiva, aunque orienta su significación según la ocasión, es una significación idealmente unitaria, exactamente en el mismo sentido que el contenido de una expresión fija. Demuéstralo claramente la circunstancia de que, *idealmente* hablando, toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención significativa que de momento le conviene, puede ser sustituida por expresiones objetivas.

Sin duda debemos confesar que si esa posibilidad de sustitución no se convierte en sustitución real, no es por causa de las necesidades prácticas —por ejemplo sus excesivas dimensiones—, sino que es en muy gran medida irrealizable de hecho e incluso permanecerá irrealizable por siempre.

[6] V. B. Erdmann, *Theorie der Typeneinteilungen. Philos: Monastshefte,* tomo XXX

En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa sino que *la razón objetiva no conoce límites.* Todo lo que es, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. Ahora bien; lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente; y lo que se puede determinar objetivamente ha de poder expresarse —hablando idealmente— en significaciones verbales fijamente determinadas. Al ser en sí corresponden las verdades en sí y a éstas, a su vez, los enunciados en sí, fijos y unívocos. Sin duda, para poderlos enunciar realmente siempre, hace falta no sólo el necesario número de *signos verbales* bien diferenciados, sino sobre todo el correspondiente número de *expresiones* exactamente significativas —tomando la voz expresión en su sentido pleno—. Hace falta la aptitud para formar todas esas expresiones, esto es, las expresiones para todas las significaciones que teoréticamente ocurran; hace falta la aptitud para identificarlas (o diferenciarlas) con evidencia, con respecto a esas sus significaciones.

Ahora bien, de ese ideal nos hallamos infinitamente lejos. Piénsese tan sólo en la defectuosidad de las determinaciones de tiempo y lugar, en nuestra incapacidad para determinarlas de otro modo que por relación con existencias individuales ya antes dadas, siendo, empero, éstas inaccesibles a una determinación exacta y no enturbiada por ningún uso de expresiones con significación esencialmente subjetiva. Bórrense del idioma las palabras esencialmente ocasionales e inténtese describir cualquier vivencia subjetiva de modo unívoco y objetivamente fijo. Todo ensayo será notoriamente vano.

Y, sin embargo, es claro que, considerado en sí, no existe diferencia esencial entre unas y otras significaciones. Las significaciones efectivas de las palabras son vacilantes y cambian muchas veces en el curso del mismo pensamiento; en gran parte están, según su naturaleza, determinadas por la ocasión. Pero, bien mirado, la vacilación de las significaciones es propiamente una *vacilación del significar.* Esto quiere decir que vacilan los actos subjetivos que dan significación a las expresiones; y cambian no sólo individualmente, sino, sobre todo, también según los caracteres específicos en que reside su significación. Pero no cambian las significaciones mismas. Es más; decir que las significaciones cambian sería un contrasentido, supuesto que por significaciones sigamos entendiendo unidades ideales, tanto si se trata de expresiones equívocas y subjetivamente enturbiadas como si se trata de expresiones unívocas y objetivamente fijas. Ahora bien, exígelo así no sólo el discurso normal, orientado según las expresiones fijas y que habla de *una* significación siempre idéntica, sea quien sea el que exteriorice la misma expresión, sino, sobre todo, el fin director de nuestros análisis.

§ 29. *La lógica pura y las significaciones ideales*

La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades *ideales*, que llamamos aquí *significaciones*. Y al esforzarnos nosotros por extraer la esencia ideal de las significaciones, desprendiéndola de los lazos psicológicos y gramaticales que la envuelven; al esforzarnos nosotros por aclarar las relaciones apriorísticas (en esa esencia fundadas) de la adecuación a la objetividad significada, nos hallamos en la esfera de la lógica pura.

Esto es, desde luego, claro, si *por una parte* pensamos en la posición que la lógica ocupa con respecto a las diversas ciencias —posición según la cual la lógica es la ciencia nomológica que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal ciencia, o, lo que es lo mismo, la ciencia nomológica del pensar científico en general, considerado puramente en su contenido y nexo teoréticos— y *por otra parte* observamos: que el contenido teorético de una ciencia no es otra cosa que el contenido significativo de sus enunciados teoréticos, contenido independiente de toda accidentalidad de los que juzgan y de las ocasiones del juicio; que en esto los enunciados son *unos* en la forma de la teoría, y que, a su vez, la teoría debe su validez objetiva a la acomodación legal ideal de su unidad, como unidad significativa, con la objetividad significada (y «dada» a nosotros en el conocimiento evidente). No cabe desconocer que lo que en este sentido se llama significación comprende tan sólo unidades ideales, que son expresadas en diferentes expresiones y pensadas en diferentes vivencias de actos; estas unidades ideales, deben, sin embargo, distinguirse muy bien tanto de las expresiones accidentales como de las vivencias accidentales del que piensa.

Si toda unidad teorética dada es en su esencia unidad de significación, y si la lógica es la ciencia de la unidad teorética en general, resulta al mismo tiempo evidente que la lógica ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (esto es, ideales). Pues a esas diferencias esenciales pertenecen las diferencias entre significaciones objetivas y sin objeto, verdaderas y falsas; y a esas leyes pertenecen también, pues, las puras «leyes del pensamiento» que expresan la conexión *a priori* entre la forma categorial de las significaciones y su objetividad o, respectivamente, su verdad.

Sin duda, frente a esta concepción de la lógica como ciencia de las significaciones hállase la terminología general y el modo general de estudiar la lógica tradicional, que opera con términos psicológicos o psicológicamente interpretables, como representación, juicio, afirmación, negación, supuesto, consecuencia, etc., y que cree realmente perseguir meras diferencias psicológicas y las regularidades psicológicas a ellas referentes. Pero después de las investigaciones críticas que hemos expuesto en los Prolegó-

menos de esta obra, ya no puede engañarnos esta concepción, que demuestra tan sólo cuán lejos se halla aún la lógica de comprender rectamente los objetos que constituyen su esfera de investigación propia y cuánto tiene todavía que aprender de las ciencias objetivas, cuya esencia pretende, sin embargo, llevar a comprensión teorética.

Cuando las ciencias desarrollan teorías sistemáticas; cuando en vez de comunicarnos el simple curso de la indagación y fundamentación subjetivas, exponen, como unidad objetiva, el fruto maduro de la verdad conocida, no hablan nunca de juicios, representaciones u otros actos psíquicos. El investigador objetivo define, sin duda, expresiones; dice: por fuerza viva, por masa, por integral, por seno, etc., se entiende esto o aquello. Pero se refiere con esto tan solo a la *significación objetiva* de sus expresiones; pone un signo a los «conceptos» que tiene a la vista y que desempeñan su papel como momentos constituyentes en las verdades de la esfera en cuestión. No es el acto de comprensión el que le interesa, sino el concepto, que vale para él como unidad ideal de significación, así como la verdad, que se construye sobre conceptos.

Después, el investigador establece proposiciones. Sin duda afirma y juzga en ellas. Pero no quiere hablar de su *juzgar,* ni del de ninguna otra persona, sino de las correspondientes *situaciones objetivas;* y si en consideraciones críticas se refiere a las proposiciones, mienta las significaciones ideales de los enunciados. Llama verdaderos y falsos no los juicios, sino las proposiciones. Para él, proposiciones son las premisas y proposiciones las consecuencias. Y las proposiciones no se edifican con actos psíquicos, con actos del representar o del asentir, sino con otras proposiciones y, en último término, con conceptos.

Las proposiciones, a su vez, son los sillares de los *raciocinios.* Aquí también existe la diferencia entre los actos de raciocinar y sus contenidos unitarios, los raciocinios, esto es, las *significaciones* idénticas de ciertos enunciados complejos. La relación de la consecuencia necesaria, relación que constituye la forma del raciocinio, no es una conexión empírico-psicológica de vivencias de juicio, sino una relación ideal entre posibles significaciones de enunciados, entre proposiciones. «Existe» significa: es válido; y la validez es algo que no tiene relación esencial alguna con el sujeto empírico que juzga. Cuando el investigador de la naturaleza deriva de las leyes de la palanca, de la ley de la gravedad, etc., el modo de actuar una máquina, es cierto que vive en sí mismo toda suerte de actos subjetivos; pero lo que unitariamente él piensa y une son conceptos y proposiciones, con sus referencias objetivas. A los enlaces subjetivos de los pensamientos, corresponde una unidad objetiva de significación (es decir, una unidad de significación que se conforma adecuadamente a la objetividad «dada» en la evidencia), que es lo que es, actualícela o no alguien en el pensamiento.

Y así en todo. Si el investigador científico no halla ocasión para separar expresamente lo idiomático y significativo de lo objetivamente mental, de

la significación, sabe, sin embargo, muy bien que la expresión es lo accidental y que el pensamiento, la significación ideal idéntica, es lo esencial. Sabe también que él no *hace* la validez objetiva de los pensamientos y conexiones de pensamientos, ni la de los conceptos y verdades, como si se tratase de accidentalidades suyas o del espíritu humano general, sino que las ve *con intelección,* las descubre. Sabe que su ser ideal no tiene la significación de un «ser psíquico en nuestro espíritu», puesto que anular la auténtica objetividad de la verdad y del ideal en general fuera anular todo ser real y, con éste, el ser subjetivo mismo. Si algunos investigadores aislados juzgan sobre estas cosas, en ocasiones, de otra manera, ello acontece fuera de las conexiones de su especialidad científica y en reflexión posterior. Y si, con Hume, es lícito juzgar que las verdaderas convicciones de los hombres se documentan mejor en sus acciones que en sus discursos, habríamos de replicar a esos investigadores diciéndoles que no se comprenden a sí mismos, que no atienden sin prejuicio a lo que mientan en su ingenuo investigar y fundamentar, que se dejan engañar por la supuesta autoridad de la lógica con sus paralogismos psicologísticos y su terminología falseada en sentido subjetivista.

Toda ciencia está constituida por su contenido objetivo, está constituida como teoría por esa *única* materia homogénea; es una complexión ideal de *significaciones.* Y aún podemos decir más: ese conjunto de significaciones —por múltiple que sea—, llamado unidad teorética de la ciencia, cae, a su vez, bajo la categoría que entreteje todos sus elementos; constituye él mismo una unidad de significación.

Si, pues, lo que esencialmente da la pauta en la ciencia es la significación y no el significar, el concepto y la proposición y no la representación y el juicio, entonces la significación habrá de ser necesariamente el objeto general de la investigación en la ciencia que trata de la esencia de la ciencia. En realidad, todo lo lógico cae bajo las categorías correlativamente conexionadas de *significación* y *objeto.* Si, pues, hablamos en plural de *categorías lógicas,* sólo puede tratarse de puras especies, que se distinguen *a priori* dentro del género *significación;* o de formas correlativamente conexionadas de *la objetividad como tal, categorialmente aprehendida.* En estas categorías fúndanse luego las leyes que ha de formular la lógica: por una parte, las leyes que, prescindiendo de las relaciones ideales entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, esto es, de la posible función cognoscitiva de las significaciones, se refieren a las meras complicaciones de las significaciones en nuevas significaciones (no importa que sean «reales» o «imaginarias») [7]; por otra parte, las leyes *lógicas,* en sentido más riguroso, que se refieren a las significaciones por lo que respecta a su objetividad y falta de objeto, a su verdad y falsedad, a su congruencia y contrasentido, en cuanto éstos vienen determinados por la mera forma categorial de las

[7] Véanse más detalles en la Investigación cuarta.

significaciones. A estas últimas leyes corresponden, en giro equivalente y correlativo, *las leyes para objetos en general, en cuanto que son pensadas determinadamente por meras categorías.* Todos los enunciados válidos sobre existencia y verdad, que puedan establecerse con abstracción de toda materia de conocimiento y sobre la base de las meras formas de significación, están inclusos en esas leyes.

CAPITULO **4**

El contenido fenomenológico e ideal de las vivencias de significación

§ 30. *El contenido de la vivencia expresiva en el sentido psicológico y su contenido en el sentido de la significación unitaria*

La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el «contenido» de ésta, contenido que representa una unidad intencional[1] idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa. «Contenido» de la vivencia de significación, en este sentido ideal, no tiene nada que ver con lo que la psicología entiende por contenido, esto es, alguna parte real o algún aspecto de una vivencia. Cuando comprendemos un nombre —no importa que dicho nombre nombre algo individual o algo general, algo físico o algo psíquico, algo que es o algo que no es, algo posible o algo imposible— o cuando comprendemos un enunciado —no importa que este enunciado sea por su contenido verdadero o falso, congruente o contrasentido, juzgado o fingido—, lo que una o la otra expresión dice (en *una* palabra: la significación que constituye el contenido lógico y que en conexiones puramente lógicas es designada derechamente como representación o concepto, como juicio o proposición, etc.), no es nada que en el sentido real pueda valer como parte del acto correspondiente de comprensión. Esta vivencia tiene, naturalmente, también sus componentes psicológicos; es un contenido y consta de contenidos, en el sentido psicológico corriente. A éstos pertenecen, sobre todo, los elementos sensibles de la vivencia, los fenómenos verbales en sus contenidos puramente visuales, acústicos, motores y así mismo los actos de la interpretación objetiva, que ordena las palabras en espacio y tiempo. El contenido psicológico es en este respecto conoci-

[1] La palabra *intencional* admite, por su formación, el ser aplicada tanto a la significación como al objeto de la *intentio*. Unidad intencional no significa, pues, necesariamente la unidad *intendida*, la unidad del objeto.

damente vario y notablemente cambiante de individuo en individuo; también cambia para el mismo individuo en diferentes tiempos y ello con respecto a «una y la misma palabra». ¿Que en las representaciones verbales, que acompañan a mi pensar silencioso, fantaseo yo palabras habladas por *mi* voz? ¿Que a veces me aparecen los signos gráficos de *mi* estructura taquigráfica o normal, etc.? Todas éstas son propiedades individuales *mías*, que pertenecen al contenido psicológico de *una* vivencia de representación. Al contenido en sentido psicológico pertenecen también múltiples diferencias —no siempre fáciles de aprehender descriptivamente— referentes al carácter de acto que constituye la mención y respectivamente la comprensión en sentido subjetivo. Cuando oigo el nombre de *Bismarck* es para la comprensión de la palabra, en significado unitario, completamente indiferente el que yo me represente en la fantasía al hombre insigne con sombrero blando y capa o con uniforme de coracero, según la pauta de una u otra imagen conocida. Es más; la circunstancia misma de que existan o no imágenes intuitivas de la fantasía o imágenes que indirectamente vivifiquen la conciencia de la significación, no es de ninguna importancia.

En lucha contra una concepción muy difundida hemos demostrado [2] que la esencia del expresar reside en la intención significativa y no en las imaginaciones más o menos perfectas, más próximas o más remotas, que puedan añadirse para cumplimiento de dicha intención. Pero si tales imaginaciones existen, están íntimamente fundidas con la intención significativa. Y por eso se concibe que la vivencia unitaria de la expresión —expresión que funcione conforme a sentido—, considerada de caso en caso, muestre también por el lado de la significación notables diferenciaciones psicológicas, permaneciendo, empero, su significación inalteradamente la misma. También hemos mostrado [3] que a esa identidad de la significación en los actos pertinentes, corresponde realmente algo determinado; que, por tanto, lo que llamamos intención significativa no es un carácter indistinto que se diferencia sólo por la conexión con las intuiciones impletivas, esto es, *exteriormente*. Más bien diremos que a diferentes significaciones, y respectivamente a expresiones que funcionan con diferente significación, pertenecen también en el contenido intenciones significativas caracterizadas de diferente modo; mientras que todas las expresiones comprendidas en igual sentido están provistas de la misma intención significativa, como carácter psíquico igualmente determinado. Y por esto es por lo que las vivencias de expresión, que se diferencian tan notablemente en su contenido psicológico, se convierten en vivencias de la misma significación. Es notorio que la vacilación del significar condiciona aquí ciertas limitaciones, que no cambian en nada la esencia de la cosa.

[2] Capítulo 2, § 17, pp. 259 y ss.
[3] § 22, p. 267.

§ 31. *El carácter de acto que tiene el significar. La significación es ideal y una*

Señalar este elemento psicológico común, frente al elemento psicológico variable, no es, empero, dar a conocer la diferencia que queríamos aclarar en las expresiones y respectivamente en los actos de expresión, esto es, la diferencia entre su contenido psicológico y su contenido lógico. Porque al contenido psicológico pertenece, claro está, lo que permanece igual de caso en caso, no menos que lo que cambia. Y en efecto, la doctrina nuestra no quiere decir que el carácter del acto —carácter que permanece siempre igual— sea ya la significación. Por ejemplo, lo que dice la proposición enunciativa: *π es un número trascendente,* lo que al leer entendemos por esto o al hablar mentamos, no es un rasgo individual, bien que siempre repetido, de nuestra vivencia mental. En cada caso es este rasgo, sin duda, individualmente distinto, mientras que el sentido de la proposición enunciativa es idéntico. Si nosotros, o cualquier otra persona, repite la misma proposición con igual intención, cada una tiene sus fenómenos, sus palabras y sus momentos de comprensión. Pero, frente a esta ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, *lo que* en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico; es *lo mismo,* en el sentido más estricto de la palabra. Con el número de las personas y de los actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno.

Si defendemos aquí la estricta idealidad de la significación y la distinguimos de ese carácter psíquico constante del significar, ello obedece no a una predilección subjetiva por las distinciones sutiles, sino a la convicción teorética segura de que sólo de esa manera respondemos a la situación real, que es fundamental para la comprensión de la lógica. Tampoco se trata de una mera hipótesis que se justifique por su eficacia explicativa, sino que la consideramos como una verdad inmediatamente aprehensible, siguiendo en ello la suprema autoridad en todas las cuestiones del conocimiento: la evidencia. Veo con intelección que, en repetidos actos de representar y juzgar, miento —o puedo mentar— idénticamente lo mismo, el mismo concepto, la misma proposición. Veo intelectivamente que, si se trata de la *proposición* o de la *verdad: π es un número trascendente,* no me refiero para nada a la vivencia individual o al momento de la vivencia de una persona. Veo intelectivamente que este discurso reflexivo tiene realmente como objeto lo que en el discurso directo constituye la significación. Por último, veo intelectivamente que lo que en la citada proposición miento o —si la oigo— aprehendo como su significación, *es* idénticamente lo que es, piense yo y exista y existan en general personas y actos pensantes, o no. Y lo mismo puede decirse de cualesquiera significaciones, significaciones de sujeto, significaciones de predicado, significaciones de referencia y de enlace, etc. Puede decirse sobre todo de las determinaciones ideales, que primariamente

sólo convienen a significaciones. Entre ellas —para recordar algunas especialmente importantes—, los predicados *verdadero* y *falso, posible* e *imposible, general* y *singular, determinado* e *indeterminado,* etc.

Esta verdadera identidad que aquí afirmamos, no es otra que la *identidad de la especie.* Así y sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades individuales (ξυμβάλλειν εἰς ἕν). Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son naturalmente los correspondientes momentos del acto de significar, de las *intenciones significativas.* La significación mantiene, pues, con los actos de significar (y la representación lógica con los actos de representar y el juicio lógico con los actos de juzgar y el raciocinio lógico con los actos de raciocinar) la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que «tienen» todas ese mismo rojo. Cada raya tiene, además, de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etcétera), su rojo individual, es decir, su *caso singular* de esa especie cromática, la cual, por su parte, no existe realmente ni en esa raya ni en parte alguna del mundo; ni tampoco «en nuestro pensamiento», en cuanto que éste pertenece igualmente a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad.

Las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de *conceptos* en el sentido de «*objetos universales*». No por eso son objetos que existan, ya que no en una parte del «mundo», al menos en un τόπος οὐράνιος[4] o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica fuera absurda. Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser «real» y por objetos objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc.; y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de «objeto que verdaderamente es» al correlato de la validez del juicio, a aquello de que se juzga. En efecto: considerado lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París[5].

§ 32. *La idealidad de las significaciones no es una idealidad en sentido normativo*

La idealidad de las significaciones es un caso particular de la idealidad de lo específico en general. No tiene, pues, en manera alguna el sentido de *idealidad normativa,* como si se tratase de un ideal de percepción, de un

[4] Lugar celeste.
[5] Sobre la esencia de los objetos universales véase la Investigación segunda.

valor límite ideal, que estuviese contrapuesto a los casos singulares de su realización más o menos aproximada. Sin duda, el concepto lógico, es decir, el término, en el sentido de la lógica *normativa*, es un ideal con respecto a su significar. Pues la exigencia del arte del conocimiento dice: «emplea las palabras en significación absolutamente idéntica; excluye toda vacilación de las significaciones; diferencia las significaciones y cuida de conservar su diferenciación en el pensar enunciativo mediante signos sensiblemente diferenciados con rigor». Pero este precepto se refiere a lo único que puede someterse a un precepto; se refiere a la formación de términos significativos, al cuidado en la distinción subjetiva y en la expresión de los pensamientos. Las significaciones «en sí», vacile o no vacile el significar, son, como ya hemos explicado, unidades específicas; pero no son ellas mismas unos ideales. La idealidad, en el sentido corriente, normativo, no excluye la realidad. El ideal es un modelo concreto que incluso puede existir como cosa real y estar ante nuestros ojos; como cuando un artista incipiente toma por ideales las obras de un gran maestro, obras que él revive y tras las cuales va su afán en su labor de creación. Y aun cuando el ideal no es realizable, sigue siendo un individuo, por lo menos en la intención representativa. La idealidad de lo específico es, en cambio, lo opuesto exclusivo a la realidad o individualidad; no es un fin de posible aspiración, su idealidad es la de la «unidad de la multiplicidad». No la especie misma, sino lo singular que cae bajo ella es eventualmente un ideal práctico.

§ 33. *Los conceptos «significación» y «concepto», en el sentido de especie, no coinciden*

Las significaciones forman, decíamos, una *clase* de «objetos generales» o especies. Sin duda cada especie, si queremos hablar de ella, supone una significación en la cual está representada; y esta significación es, a su vez, una especie. Pero no debe creerse que la significación, en que una especie está pensada, y su objeto, la especie misma, sean uno y lo mismo. Así como en el terreno de lo individual distinguimos, por ejemplo, entre Bismarck mismo y las representaciones de éste (por ejemplo, *Bismarck, el más grande estadista alemán*, etc.), también en el terreno de lo específico distinguimos, por ejemplo, entre el número 4 mismo y las representaciones (esto es, significaciones) que tienen como objeto el 4, por ejemplo: *el número 4, el segundo número par en la serie de los números*, etc. Así, pues, la universalidad *que* pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones *en las cuales* la pensamos. Las significaciones, sin perjuicio de ser, como tales, objetos generales, se dividen, con respecto a los objetos a *que se refieren*, en *individuales* y *específicas* o —como por motivos verbales fácilmente comprensibles preferiremos decir— *genéricas*. Así, por ejemplo, las representaciones individuales, como unidades significativas, son *generalia;* en cambio sus objetos son *individualia*.

§ 34. *En el acto de significar, la significación no es consciente objetivamente*

A la significación unitaria corresponde —decíamos— en la vivencia actual de significación un rasgo individual, como caso singular de esa especie; del mismo modo que a la diferencia específica *rojo* corresponde el momento de rojo en el objeto rojo. Si llevamos a cabo el acto y vivimos, por decirlo así, en él, mentamos naturalmente su objeto y no su significación. Cuando, por ejemplo, hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa en cuestión y no sobre la significación de la proposición enunciativa, no sobre el juicio en sentido lógico. Este no se nos hace objetivo hasta que verificamos un acto mental reflexivo, en el cual no sólo reportamos la vista sobre el enunciado llevado a cabo, sino que ejecutamos la necesaria abstracción (o mejor dicho ideación). Esta reflexión no es un acto que tenga lugar bajo condiciones artificiales, esto es, por modo excepcional; sino que es un elemento normal del pensar lógico. Lo que caracteriza éste es la conexión teorética y la consideración teorética, a ella enderezada, que se verifica en reflexiones escalonadas sobre los *contenidos* de los actos mentales ejecutados. Puede servirnos de ejemplo una forma muy vulgar de consideración mental: «¿Es *S P*? Podría ser. Pero *de esta proposición* se seguiría que *M* es. Esto, empero, no puede ser. Luego tiene que ser falso lo que al principio consideré posible, a saber: *que S fuera P*..., etc., etc.» Atienda el lector a las palabras subrayadas y a las ideaciones en ellas expresadas. *Esa proposición —que S es P—*, que como tema atraviesa toda la consideración, no es notoriamente sólo el efímero momento significativo en el primer acto mental, cuando por vez primera se nos ocurrió el pensamiento, sino que la reflexión lógica es llevada a cabo en ulteriores pasos y sin cesar sigue siendo mentada la significación de la proposición, significación que en el conexo mental unitario concebimos en ideación e identificación como siendo la misma y constituyendo una unidad. Y lo mismo acontece cuando se desenvuelve una fundamentación unitaria teorética. No podemos pronunciar nunca la palabra *luego,* sin reportar la mirada sobre el contenido de significación que tienen las premisas. Al juzgar las premisas, no sólo vivimos en los juicios, sino que reflexionamos sobre los contenidos de ellos; sólo con referencia a estos contenidos aparece motivada la conclusión. Así y sólo así puede la forma lógica de las premisas (que desde luego no llega a recibir esa acentuación general conceptual que halla su expresión en las fórmulas del raciocinio) llegar a determinar intelectivamente la deducción de la conclusión.

§ 35. *Significaciones «en sí» y significaciones expresas*

Hasta ahora hemos hablado preferentemente de significaciones que, como ya dice el sentido normalmente relativo de la palabra significación, son significaciones de expresiones. Pero no existe en sí una conexión necesaria entre las unidades ideales, que de hecho funcionan como significaciones, y los signos a que están unidas, esto es, mediante los cuales se realizan en la vida del alma humana. No podemos, pues, afirmar tampoco que todas las unidades ideales de esa especie sean significaciones expresas. Cada caso de nueva formación de un concepto nos enseña cómo se realiza una significación que nunca antes fuera realizada. Así como los números —en el sentido ideal presupuesto por la aritmética— no nacen y perecen con el acto de numerar; así como, por tanto, la serie infinita de los números representa un conjunto de objetos generales objetivamente fijo, rigurosamente delimitado por una ley ideal, así también sucede con las unidades ideales, puramente lógicas, los conceptos, las proposiciones, las verdades, en suma, las significaciones lógicas. Estas forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados. Hay, pues, incontables significaciones que en el sentido corriente relativo de la palabra son significaciones meramente posibles, no llegando nunca a expresión e incluso no pudiendo llegar nunca a expresión, a causa de las limitaciones de las fuerzas cognoscitivas en el hombre.

Investigación segunda

La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción

Introducción

La unidad ideal de la significación es concebida por nosotros —de acuerdo con las explicaciones de la investigación anterior— con referencia al carácter de acto que tiene el significar; el cual, con su tinte determinado, diferencia la conciencia significativa de la expresión dada de la conciencia significativa de otra expresión de significación distinta. Naturalmente esto no quiere decir que este carácter de acto sea el elemento concreto sobre el cual se constituye para nosotros la significación como especie. El elemento concreto correspondiente es más bien la vivencia total de la expresión comprendida, vivencia a la cual le es inherente aquel carácter como matiz vivificante. La relación entre la significación y la expresión significativa —y respectivamente su matiz significativo— es la misma que, por ejemplo, la que existe entre la especie «rojez» y el objeto rojo de la intuición —o respectivamente, el momento rojo que en el objeto se manifiesta—. Al mentar la rojez *in specie,* nos aparece un objeto rojo y en este sentido miramos hacia él, aunque no es él lo que mentamos. Al mismo tiempo se destaca en él el momento de la rojez, y en cuanto así es, podemos también decir que miramos hacia dicho momento. Ahora bien, tampoco es este momento, este rasgo singular, individualmente determinado, lo que mentamos, como lo mentaríamos, por ejemplo, si expresáramos la observación fenomenológica de que los momentos de rojez en las partes separadas de la superficie del objeto aparente están igualmente separados. Ante el fenómeno del objeto rojo y del momento de rojez en dicho objeto, lo que mentamos es más bien la rojez idéntica; y la mentamos en un *modo* de conciencia nuevo, mediante el cual se nos hace presente la especie en vez de lo individual. Lo correspondiente a esto debería, pues, trasladarse a la significación, en relación con la expresión y su significar; sin que importe nada que éste sea o no referido a una intuición correspondiente.

La significación como especie se produce, pues, por *abstracción* sobre la base indicada. Pero no por abstracción en ese sentido impropio, que es dominante en la psicología empirista y en la teoría empirista del conocimiento y que resulta incapaz de aprehender lo específico —incluso se le apunta como mérito el no poderlo hacer—. Para una fundamentación filosófica de la lógica pura, la cuestión de la abstracción se plantea por dos

razones: una, porque entre las distinciones categoriales de las significaciones —que ha de tener esencialmente en cuenta la lógica pura— se halla la distinción que corresponde a la oposición entre objetos individuales y objetos universales; y otra, muy especialmente, porque las significaciones en general —las significaciones en el sentido de unidades específicas— constituyen el patrimonio de la lógica pura y, por tanto, todo desconocimiento de la esencia de la especie ha de alcanzar a la propia esencia de las significaciones. Será, pues, conveniente atacar ya en la serie inicial de las investigaciones el problema de la abstracción y, defendiendo la legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuos (o reales), asentar el fundamento principal para la lógica pura y la teoría pura del conocimiento. En este punto es en el que el psicologismo relativista y empirista se distingue del idealismo, que representa la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma.

Naturalmente la expresión de *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de la posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologísticas.

CAPITULO 1

Los objetos universales y la conciencia de la universalidad

§ 1. *Los objetos universales se nos hacen conscientes en actos esencialmente distintos que los objetos individuales*

Ya hemos indicado en pocas palabras nuestra posición propia. No serán necesarias largas consideraciones para justificarla. Pues todo lo que defendemos —la validez de la diferencia entre objetos específicos e individuales y la manera diferente de representación en que unos y otros objetos llegan a clara conciencia en nosotros— está garantizado por la evidencia. Y esta evidencia se da por sí misma, al aclarar las representaciones correspondientes. Basta remontarse a los casos en los cuales se cumplen intuitivamente representaciones individuales o específicas, para obtener la más luminosa claridad sobre los objetos que esas representaciones mientan propiamente y sobre lo que, en su sentido, ha de valer como esencialmente homogéneo o diferente. La reflexión sobre los actos de una y otra clase nos hará patente si, en el modo de efectuarse, existen o no diferencias esenciales.

Y en último término, la consideración comparativa nos enseña que el acto en que mentamos algo específico es de hecho esencialmente diferente del acto en que mentamos algo individual, ya mentemos en este último caso algo concreto como un todo o en dicho concreto una parte individual o una nota individual. Sin duda existe entre ambos actos cierta comunidad fenoménica. En ambos casos aparece el mismo concreto y, en cuanto que éste aparece, resultan dados en ambos casos los mismos contenidos sensibles en el mismo modo de aprehensión; es decir, que el mismo curso de contenidos (actualmente dados) de la sensación y la fantasía sucumbe a la misma «aprehensión» o «interpretación» en la cual se constituye para nosotros el fenómeno del *objeto,* con las *propiedades* presentadas por dichos contenidos. Pero el mismo fenómeno es en los dos casos sede de actos diferentes. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un *acto de mención individual,* es decir, para un acto en el cual, con alusión escueta, mentamos eso mismo que en el fenómeno se ofrece, esa cosa o esa nota o ese trozo

de la cosa. En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención *especificante;* es decir, que manifestándose la cosa o, mejor dicho, la nota en la cosa, no mentamos, sin embargo, esa nota objetiva, ese aquí y ahora, sino que mentamos su *contenido,* su «idea»; mentamos, no este momento de rojez en esta cosa, sino *la* rojez. Esta mención es notoriamente —con respecto a su base de aprehensión— una mención fundada (véase Investigación sexta, § 26), en cuanto que sobre la «intuición» de la cosa individual (y, respectivamente, de su rojo) se edifica un nuevo modo de aprehensión, que es constitutivo para el hecho de darse intuitivamente la idea de *rojo.* Y así como por el carácter de este modo de aprehensión se ofrece la especie como objeto universal, así en conexión con él se desarrollan formaciones tales como «un rojo» (es decir, el caso de algo que tiene rojez), o «este rojo» (la rojez de esta cosa), etc. Destácase la relación primitiva entre la especie y el caso singular; prodúcese la posibilidad de considerar comparativamente una muchedumbre de casos singulares y eventualmente de juzgar con evidencia: que en cada caso el momento individual es distinto, pero «en» cada caso está realizada la misma especie, que este rojo es lo mismo que aquél (específicamente considerado, es decir. siendo el mismo color) y, sin embargo, es diferente (individualmente considerado, siendo un rasgo singular objetivo distinto). Como todas las distinciones lógicas fundamentales, es ésta también categorial; pertenece a la pura *forma* de posibles objetividades de conciencia, como tales. (Véase sobre esto la Investigación sexta, cap. 6 y ss.

§ 2. *El término de objetos universales es imprescindible*

Los excesos del realismo de los conceptos han sido causa de que se haya negado no sólo la realidad, sino también la objetividad de la especie. Desde luego, sin razón. Para contestar la pregunta de si es posible y necesario concebir las especies como objetos, hace falta notoriamente remontarse a la significación (al sentido, a la mención) de los nombres que nombran especies y a la significación de los enunciados que reclaman validez para especies. Si estos nombres y enunciados admiten ser interpretados —o si la intención de los pensamientos nominales y proposicionales que les dan significación, admite ser entendida— de tal manera que los objetos propios de la intención sean individuales, entonces debemos abrir paso a la doctrina contraria. Pero si ello no es posible, si al analizar la significación de esas expresiones resulta que su intención directa y propia no va enderezada evidentemente a ningún objeto individual; si resulta sobre todo que la referencia de universalidad con que esas expresiones recaen sobre una esfera de objetos individuales es sólo indirecta, aludiendo a conexiones lógicas cuyo contenido (sentido) sólo se despliega en nuevos pensamientos y exige nuevas expresiones, entonces la doctrina contraria es evidentemente falsa. En verdad es totalmente inevitable distinguir entre singularidades in-

dividuales, como son, por ejemplo, las cosas empíricas, y singularidades específicas, como son los números y multiplicidades de la matemática, las representaciones y los juicios (los conceptos y las proposiciones) de la lógica pura. *Número* es un concepto que, como hemos dicho ya muchas veces, comprende en sí, como singularidades, el 1, el 2, el 3, etc. *Un* número es, por ejemplo, *el* número 2, no un grupo de dos objetos singulares individuales. Si a estos últimos nos referimos, aunque sea muy indeterminadamente, tenemos que decirlo; y en todo caso, con la expresión queda entonces también cambiado el pensamiento.

A la distinción entre singularidades individuales y singularidades específicas corresponde la distinción no menos esencial entre universalidades individuales y universalidades específicas. Estas distinciones se trasladan sin más a la esfera del juicio y atraviesan toda la lógica. Los juicios singulares se dividen en *singulares individuales,* como: Sócrates es un hombre, y *singulares específicos,* como: dos es un número par, o cuadrado redondo es un concepto contrasentido. Los juicios universales se dividen en *universales individuales,* como: todos los hombres son mortales, y *universales específicos,* como: todas las funciones analíticas son diferenciables o todas las proposiciones lógicas puras son *a priori.*

Estas y otras distinciones semejantes son imposibles de anular. No se trata de expresiones meramente abreviativas, pues ningún desarrollo verbal de la descripción puede evitarlas.

Por lo demás, cualquier ejemplo puede notoriamente convencernos de que en el conocimiento una especie se convierte realmente en objeto y que en referencia a ella son posibles juicios de iguales formas lógicas que en referencia a objetos individuales. Tomemos un ejemplo del grupo que particularmente nos interesa. Las representaciones lógicas, las significaciones unitarias son —decíamos— objetos ideales, ya representen universalidades o individualidades. Por ejemplo: la ciudad de Berlín, como sentido idéntico en repetidos discursos y menciones; o la representación directa del teorema de Pitágoras, cuya expresión no necesitamos formular explícitamente, o también la representación siguiente: el teorema de Pitágoras.

Desde nuestro punto de vista podríamos señalar que toda significación semejante vale en el pensamiento indudablemente como unidad y sobre ella en ciertos casos cabe incluso juzgar unitariamente con evidencia; toda significación semejante puede ser comparada con otras significaciones y distinguida de ellas, puede ser sujeto idéntico de muchos predicados y punto idéntico de referencia en múltiples relaciones, puede ser colegida con otras significaciones y contada como unidad; siendo idéntica, es también ella, a su vez, objeto con respecto a múltiples nuevas significaciones, y todo esto lo mismo exactamente que otros objetos que no son significaciones, como caballo, piedra, acto psíquico, etc. Sólo porque es algo idéntico puede la significación ser tratada como algo idéntico. Esto es para nosotros argumento inatacable y vale, naturalmente, para todas las unidades específicas, incluso para aquellas que son no-significaciones.

§ 3. *Si la unidad de la especie debe ser entendida como unidad impropia. Identidad e igualdad*

Mientras nosotros pretendemos mantener la estricta identidad de lo específico, en el sentido de la tradición antigua, la doctrina dominante se apoya, en cambio, sobre la amplia difusión del uso impropio del término identidad. Tratándose de cosas iguales hablamos muchas veces de *la misma* cosa. Decimos, por ejemplo, el mismo armario, el mismo traje, el mismo sombrero, refiriéndonos a productos que, elaborados conforme a un mismo modelo, son perfectamente iguales, es decir, son iguales en todo lo que de las cosas de tal especie nos interesa. En este sentido se habla de *la misma convicción, la misma duda, la misma pregunta, el mismo deseo,* etc. Semejante impropiedad —se dice— existe también cuando hablamos de la *misma especie* y particularmente cuando hablamos de la *misma significación.* Con respecto a una vivencia de significación *igual en todo,* hablamos de *la misma* significación —o *del mismo* concepto o de *la misma* proposición—. Con respecto a un colorido siempre igual hablamos del *mismo* rojo (de la rojez en general), del *mismo azul,* etc.

A este argumento contesto: que el uso impropio de la identidad, tratándose de cosas iguales, alude —justamente como impropio— al uso propio correspondiente; esto es, a una identidad. En efecto, donde quiera que existe igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual; ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum.* Cuando indicamos el respecto en que se hace la comparación, señalamos, mediante un término genérico más universal, el círculo de diferencias específicas, en el cual se encuentra la que aparece idéntica en los miembros comparados. Si dos cosas son iguales con respecto a la forma, entonces lo idéntico es la correspondiente especie de la forma; si son iguales con respecto al color, entonces lo idéntico es la especie del color, etcétera. Claro está que no toda especie está unívocamente expresada en la palabra y habrá ocasiones en que faltarán expresiones adecuadas que señalen el respecto, y aun será difícil acaso indicar el respecto claramente. Pero este respecto lo tenemos siempre presente y él es el que determina nuestra afirmación de igualdad. Naturalmente, creeríamos que invierte la verdadera situación objetiva el que quisiera —aunque sólo fuese en el terreno de lo sensible— *definir* esencialmente la identidad como caso límite de la igualdad. La identidad es absolutamente indefinible. No así la igualdad. La igualdad es la relación de los objetos que pertenecen a una y la misma es-

pecie. Si no se permite hablar de identidad de la especie; si no se permite hablar del respecto en que se verifica la igualdad, entonces cae por su base el término de igualdad.

§ 4. *Objeciones contra la reducción de la unidad ideal a la dispersa multiplicidad*

También a otra cosa hemos de dirigir nuestra atención. Si alguien quisiera reducir la expresión de atributo único a la existencia de ciertas relaciones de igualdad, invitaríamosle a meditar la diferencia que se manifiesta en la contraposición siguiente. Comparemos:

1. Nuestra intención cuando *aprehendemos unitariamente* un grupo de objetos en igualdad intuitiva, o cuando *conocemos* de un golpe su igualdad como tal, o también cuando en actos singulares de *comparación* conocemos la igualdad de un objeto determinado con los demás en particular y, finalmente, con todos los objetos del grupo [1]; y

2. nuestra intención cuando —acaso incluso sobre la misma base intuitiva— aprehendemos como *unidad ideal* el atributo, que constituye el respecto de la igualdad (o de la comparación).

Es evidente que, en ambos casos, es totalmente distinto el fin de nuestra intención, el objeto que mentamos y que nombramos como sujeto de nuestro enunciado. Por muchos que sean los objetos que en la intuición o comparación se nos ofrezcan, es seguro que en el segundo caso no son mentados ni ellos ni sus igualdades. Mentado es lo «universal», la unidad ideal y no estas singularidades, no estos muchos.

Ambas situaciones objetivas intencionales son completamente diferentes, no sólo en lo lógico, sino en lo psicológico. En el segundo caso no es necesaria, en general, ninguna intuición de igualdad ni comparación. Reconozco este papel como papel y como blanco y veo con claridad el sentido universal de las expresiones *papel* y *blanco*, sin tener que ejecutar ningunas intuiciones de igualdad ni comparaciones. Por lo demás, podrá decirse que las representaciones conceptuales no se hubieran producido psicológicamente sin la aparición conjunta de objetos iguales y colocados por la igualdad en relación intuitiva. Pero este hecho psicológico es aquí de mínima importancia, comparado con la cuestión de cómo valga y haya de valer con evidencia el atributo en el conocimiento.

También es claro, por último, que, cuando se quiere hacer comprensible la intención dirigida a una especie y se quiere lograr esa comprensión por medio de una representación —sea concebida como quiera— de singularidades tomadas de grupos de igualdad, las singularidades representadas en cada caso comprenden sólo algunos pocos miembros de los grupos y no

[1] V. en mi *Philosophie der Arithmetik* desarrollos más detenidos sobre aprehensiones intuitivas colectivas, 1891, cap. XI. Sobre el conocimiento intuitivo de la igualdad, véase en particular la p. 233.

pueden, por tanto, agotar la extensión total. Será, pues, lícito preguntar: ¿Qué es lo que produce la unidad de la extensión? ¿Qué es lo que la hace posible para nuestra conciencia y nuestro saber, si nos falta la unidad de la especie y al mismo tiempo la forma mental de la totalidad, por medio de la cual adquiere referencia a la total multiplicidad de las *A*, mentalmente representada (mentada en el sentido de la expresión: *la totalidad de las A)?* Naturalmente no resuelve nada el aludir al «mismo» momento común en todos. Este existe numéricamente tantas veces como objetos singulares de la extensión sean representables. ¿Cómo, pues, lo que de por sí necesita unificación va a poder unificar?

Tampoco resuelve nada el apelar a la posibilidad objetiva de reconocer todos los miembros de la extensión como iguales entre sí. Esta posibilidad no puede dar unidad a la extensión para nuestro pensar y conocer; pues no es nada para nuestra conciencia si no es pensada y vista con intelección. Mas, por una parte, el pensamiento de la unidad de la extensión está ya presupuesto, y, por otra parte, esa unidad misma se nos ofrece como unidad ideal. Es notorio que todo intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal en un ser posible de lo real, tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales. En el mundo real no se encuentran números en general, triángulos en general. Pero tampoco se encuentran posibilidades.

La concepción empirista pretende evitar la necesidad de admitir los objetos específicos, retrocediendo a la extensión de éstos. Pero, como vemos, esta concepción es imposible. No puede decirnos qué es lo que da unidad a la extensión. La objeción siguiente nos lo hace ver particularmente claro. La concepción combatida opera con «círculos de semejanza»: pero toma harto ligeramente la dificultad que representa el hecho de que cada objeto pertenezca a una pluralidad de círculos de semejanza y de que sea preciso contestar a la pregunta acerca de lo que separa unos de otros esos círculos de semejanza. Se ve claramente que, sin tener ya la unidad de la especie, sería inevitable un *regressus in infinitum.* Un objeto *A* es semejante a otros objetos; a unos desde el punto de vista *a* y a otros desde el punto de vista *b,* etcétera. El punto de vista mismo no debe, empero, significar que exista una especie que crea unidad. ¿Qué es, pues, lo que hace, por ejemplo, que el círculo de semejanza condicionado por la *rojez* sea uno frente al condicionado por la *triangularidad?* La concepción empirista sólo puede decir: son semejanzas distintas; si *A* y *B* son semejantes con respecto a la rojez, y *A* y *C* son semejantes con respecto a la triangularidad, estas semejanzas son de *especie* diferente. Esto es, que de nuevo tropezamos con las especies. Las semejanzas mismas son comparadas y forman géneros y especies, lo mismo que sus miembros absolutos. Tendríamos, pues, que remitirnos también a las semejanzas de estas semejanzas. Y así sucesivamente *in infinitum.*

§ 5. *Continuación. La discusión entre J. St. Mill y H. Spencer*

La concepción psicologística, al pulverizar la unidad de la especie en la pluralidad de los objetos que caen bajo ella, tropieza, pues, con dificultades, algunas de las cuales fueron bien pronto sentidas. Pero la solución de esas dificultades fue aceptada con harta premura como satisfactoria. Es interesante observar cómo J. St. Mill [2], contradiciendo a su doctrina psicologística, quiere mantener el término: *indentidad* del atributo e intenta justificarlo frente a Spencer [3], quien, más consecuente en esto, sólo admite el término de atributos *completamente iguales*. La contemplación de diferentes hombres despierta en nosotros sensaciones no idénticas, sino sólo completamente iguales, y por tanto —cree Spencer— debe designarse la humanidad en cada hombre como un atributo diferente. Pero contra esto arguye Mill diciendo que entonces también será diferente la humanidad de un mismo hombre ahora y dentro de media hora. «Si cada representación universal —dice [4]— hubiera de considerarse no como lo 'uno en lo múltiple', sino como tantas representaciones distintas cuantas son las cosas a que es aplicable, no habría expresiones universales. El nombre no tendría significación universal, si la voz *hombre* hubiera de designar una cosa cuando es aplicada a Juan y otra distinta cuando es aplicada a Pedro, aunque ambas cosas sean completamente iguales.»

La objeción es exacta; pero alcanza igualmente a la propia doctrina de Mill. En efecto, pocas líneas después, Mill dice: «La significación de cada nombre universal es un fenómeno exterior o interno, que en último término consta de sentimientos; y estos sentimientos, si su conexión es interrumpida un instante, ya no son los mismos sentimientos en el sentido de la identidad individual.» Pero Mill cree poder vencer fácilmente esta dificultad tan rigurosamente señalada aquí. «¿Qué es, pues —pregunta—, ese quid común que da su significación a un nombre universal? Spencer sólo puede decir: es la semejanza de los sentimientos. Pero yo contesto: el atributo es justamente esa semejanza. *Los nombres de atributos* son, en último análisis, *nombres de las semejanzas entre nuestras sensaciones* (u otros sentimientos). Todo nombre universal, ya sea de especie abstracta o de especie concreta, denota o connota una o varias de esas semejanzas» [5].

¡Extraña solución! Así, pues, la «connotación» no consta ya de atributos, en el sentido corriente, sino de esas semejanzas. Mas ¿qué consigue esta sustitución? Cada una de esas semejanzas mienta no el *feeling* (sentimiento) de la semejanza, que es un sentimiento individual y momentáneo, sino el idéntico «uno en lo múltiple» —lo cual presupone lo que había que explicar—.

[2] *Lógica*, de Mill, libro II, cap. II, § 3. Nota final.
[3] Spencer, *Psychology*, II, § 294. Nota.
[4] *Loc. cit.*, p. 186.
[5] *Op. cit.*, p. 186.

Naturalmente, tampoco se ha llevado a cabo la reducción a un número menor de tales inexplicabilidades. En efecto, a cada atributo distinto corresponde una semejanza diferente. Mas ¿hasta qué punto podemos propiamente hablar de sólo una semejanza en cada caso, si a cada caso singular de comparación corresponde una semejanza particular, esto es, si a cada atributo le pertenece un número ilimitado de posibles semejanzas? Esto nos conduce a la cuestión, ya antes discutida, acerca de cuál sea el fundamento que dé base a la conexión unitaria de todas esas semejanzas; cuestión que basta plantear para reconocer la falsedad de la concepción relativista.

El mismo Mill siente cuán débil es su explicación, puesto que añade las siguientes frases: «Difícilmente se dudará de que si cien sensaciones son indiscerniblemente iguales, hay que hablar de su semejanza como de una única semejanza y no como de cien semejanzas, que fueran semejantes tan sólo una de otra. Las *cosas* entre sí *comparadas* son muchas; pero el *quid*, que es común a todas ellas, debe ser aprehendido como *uno;* lo mismo que el nombre es concebido como uno, aun cuando tantas veces como sea pronunciado corresponderá a sensaciones sonoras numéricamente distintas.» ¡Extraña ilusión! ¡Como si por decretar un modo de hablar pudiéramos determinar que a una multiplicidad de actos corresponde o no unidad de lo pensado y como si no fuera la unidad ideal de la intención la que da a las palabras su sentido unitario. Sin duda, las «cosas» comparadas son muchas; sin duda, el quid común a todas ellas debe ser concebido como uno. Pero si decimos «debe» es sólo porque ese quid *es* justamente uno. Y si esto vale para las «semejanzas», ha de valer también para los atributos desnudos, los cuales, por tanto, deben distinguirse esencialmente de los *feelings* (sentimientos). Así, pues, no es lícito seguir hablando como si se tratara de psicología, cuando lo que se está haciendo es una investigación de conceptos.

«La discusión entre Spencer y yo —dice Mill[6]— es una discusión puramente de palabras. Pues ninguno de los dos creemos que un atributo sea una cosa real, con existencia objetiva. Consideramos el atributo como un modo particular de denominar nuestras sensaciones —o nuestras esperanzas—, vistas por el lado de su referencia a un objeto exterior que las excita. La discusión suscitada por Spencer no se refiere, pues, a las propiedades de una cosa realmente existente, sino a la mayor o menor aptitud para los fines filosóficos que poseen dos *diferentes modos de usar un nombre.*» Naturalmente, tampoco nosotros enseñamos la *realidad* de los atributos; pero exigimos un análisis más preciso de eso que hay detrás de «los diferentes modos de usar un nombre» y de eso que sirve de fundamento a la «aptitud de los nombres para fines filosóficos» y para el pensar en general. Mill no ve que el sentido unitario de un nombre y de toda expresión es igualmente una unidad específica y que, por tanto, reducir la unidad de la especie a la unidad de la significación verbal no es más que aplazar el problema.

[6] *Op. cit.*, p. 185.

§ 6. *Tránsito a los capítulos siguientes*

Ya en las consideraciones últimas nos hemos visto obligados a hacer la crítica de una concepción contraria a la nuestra. Tratábase de un nexo de pensamientos en el cual coinciden todas las formas de la teoría empirista de la abstracción, por diferentes que sean en su restante contenido. Pero parece indispensable conceder ahora a la crítica mayor espacio, para poder aprovechar nuestra concepción de la esencia de los objetos universales y de las representaciones universales, en el análisis y examen de las diferentes formas principales que ha asumido la teoría moderna de la abstracción. La indicación crítica de los errores en que incurren las concepciones ajenas nos dará ocasión para completar y redondear nuestra concepción propia y, al mismo tiempo, poner a prueba su solidez.

La «teoría» [7] empírica de la abstracción adolece —como la mayor parte de las doctrinas defendidas por la moderna teoría del conocimiento— de una confusión entre dos intereses científicos esencialmente diferentes, uno de los cuales se refiere a la *explicación* psicológica *de las vivencias* y el otro a la *aclaración* «lógica» de su *contenido* o *sentido* mental y a la crítica de su posible función cognoscitiva. En el primer respecto se trata de indicar las conexiones empíricas que en el curso del acontecer real enlazan la vivencia mental dada con otros hechos —hechos que, como causas, han producido dicha vivencia o en los cuales dicha vivencia ha provocado efectos—. En el otro respecto interesa, en cambio, el «origen de los conceptos» que pertenecen a las palabras, esto es, la aclaración de su «mención propia» o su «significación propia» mediante confirmación evidente de su intención en el sentido *impletivo,* que actualizamos con auxilio de una intuición adecuada. El estudio de la esencia de esas conexiones fenomenológicas constituye el fundamento indispensable para llevar a cabo la aclaración epistemológica de la «posibilidad» del conocimiento; esto es, en nuestro caso: para reducir a claridad esencial la posibilidad de enunciados válidos sobre objetos universales (o sobre objetos singulares, como objetos de los conceptos universales correspondientes), y en conexión con ello determinar intelectivamente el sentido legítimo, en el cual se puede decir válidamente que lo universal es y que lo singular se halla bajo predicados universales. Toda teoría de la abstracción que quiera ser *epistemológica,* esto es, que quiera explicar el conocimiento, falla desde luego su propósito si —en vez de describir la situación objetiva inmediata, en que lo específico se nos hace consciente, y mediante ella aclarar el sentido de los nombres atributivos y posteriormente dar solución evidente a los múltiples malentendidos que la esencia de la especie ha sufrido— va a perderse en análisis empírico-psicológicos del pro-

[7] El término de teoría no es precisamente muy adecuado, supuesto que no hay aquí nada que teorizar, esto es, nada que explicar, como ha de ponerse de manifiesto más adelante.

ceso abstractivo, según causas y efectos, y pasando rápidamente sobre el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, endereza su interés principalmente hacia las disposiciones inconscientes, hacia las tramas hipotéticas de asociaciones. Habitualmente encontramos que no es atendido y señalado el contenido esencial inmanente de la conciencia de la universidad, con la cual ha de llevarse a cabo la aclaración deseada.

También falla desde luego su propósito toda teoría de la abstracción que, aun enderezando su interés hacia el terreno de lo dado inmanentemente en toda abstracción propia (esto es, intuitiva), y por tanto evitando la errónea mezcla del análisis esencial con el análisis empírico (del análisis aclarativo epistemológico con el análisis explicativo psicológico), viene a caer en cambio en otra confusión —a la que incita irresistiblemente la multivocidad del término de representación universal—, en la confusión entre el análisis *fenomenológico* y el análisis *objetivo,* atribuyendo a los actos mismos, como elemento real constituyente, lo que los actos de significar se limitan a interpretar en sus objetos. Y así, sin notarlo, es una vez más abandonada la esfera de la conciencia y su esencia inmanente —esfera que da aquí la pauta—, y todo queda entregado a la confusión.

Los análisis siguientes han de demostrar que esta característica sumaria conviene a las más influyentes teorías modernas de la abstracción; las cuales fallan su propósito por las razones que acabamos de indicar en general.

CAPITULO 2

La hipóstasis psicológica de lo universal

§ 7. *La hipóstasis metafísica y psicológica de lo universal. El nominalismo*

Dos malentendidos han dominado la evolución de las teorías sobre los objetos universales. Primero: la *hipóstasis metafísica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento; segundo: la *hipóstasis psicológica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *en el* pensamiento.

Contra el primer malentendido, que sirve de base al realismo platónico (en el sentido de la concepción tradicional), revuélvese el nominalismo antiguo; y no sólo el nominalismo extremo, sino también el nominalismo conceptual. Por otra parte, la lucha contra el segundo malentendido, especialmente en la forma de las ideas absctractas de Locke, ha determinado la evolución de la teoría moderna de la abstracción, desde Berkeley, dándole la tendencia resuelta hacia el nominalismo extremo (que al presente suele llamarse nominalismo a secas y oponerse al conceptualismo). Creyóse, en efecto, que, para evitar el absurdo de las ideas abstractas de Locke, era necesario negar, en general, los objetos universales, como unidades peculiares de pensamiento, y las representaciones universales, como actos peculiares de pensamiento. Desconociendo la diferencia entre intuiciones universales (entre las cuales están no sólo aquellas ideas abstractas, sino también las imágenes comunes de la lógica tradicional) y significaciones universales, rechazáronse —bien que no literalmente, al menos según el sentido— estas últimas «representaciones conceptuales» con su peculiar intención representativa, y se sustituyeron por representaciones singulares individuales, que no funcionaban más que de un modo psicológico peculiar.

Y así a aquellos dos malentendidos se agrega un tercero, el del nominalismo, que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal, por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en singular.

Debemos analizar, uno tras otro, estos malentendidos —en cuanto que tienen interés actual—. En la naturaleza de las cosas está fundado —y ya

nuestras reflexiones anteriores lo hacen notorio— que las cuestiones debatidas acerca de la esencia de los objetos universales no puedan separarse de las referentes a la esencia de las representaciones universales. No hay perspectiva alguna de poder exponer de modo convincente la validez propia de los giros que hablan de objetos universales, si no se resuelve la duda de cómo dichos objetos puedan ser representados y si posteriormente no se refutan las teorías que, mediante análisis científicos psicológicos, parecen demostrar que no hay más que representaciones singulares, que sólo objetos singulares pueden llegar a sernos conscientes y que, por tanto, el término de objetos universales debe ser tomado por *ficticio* y aun completamente *impropio*.

Los malentendidos del realismo platonizante pueden considerarse como resueltos desde hace mucho tiempo. Los dejaremos a un lado. En cambio, los motivos mentales, que parecen empujarnos al realismo psicologístico, siguen siendo todavía eficaces, como demuestra, sobre todo, el modo en que Locke suele ser criticado. Al estudio de dichos motivos dedicaremos este capítulo.

§ 8. *Un pensamiento engañador*

A nuestra concepción podría oponerse —no tanto con seria convicción como más bien con el propósito de demostrar apagógicamente que es imposible sostener el término de especie, en el sentido de objeto universal— la siguiente serie de pensamientos:

Si las especies no son nada real, ni tampoco nada en el pensamiento, entonces no son absolutamente nada. ¿Cómo podemos hablar de algo, sin que este algo sea —al menos *en nuestro pensamiento*—? El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia. Por eso con razón se le llama: contenido de la conciencia. En cambio, el ser real es justamente un ser que no es mero ser en la conciencia o ser-contenido; sino ser en sí, ser trascendente, ser fuera de la conciencia.

Sin embargo, no nos perdamos en las falsas vías de esta metafísica. Real es para nosotros tanto lo «en» la conciencia como lo «fuera». Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. Naturalmente, no queremos decir que las vivencias psíquicas sean cosas en el sentido de la metafísica. Pero son pertenecientes a la unidad de una cosa, si es justa la vieja convicción metafísica de que todo lo que es en el tiempo necesariamente o es cosa o contribuye a constituir cosas. Mas si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al «ser» intemporal de lo ideal.

También es seguro, además, que lo universal, tan pronto como de él

hablamos, es pensado por nosotros. Mas no por eso es contenido mental en el sentido de un elemento real en la vivencia de pensamiento; ni tampoco es contenido mental en el sentido del contenido significativo, sino que más bien es entonces *objeto* pensado. ¿Cabe desconocer que un objeto, aun cuando sea objeto real y objeto verdaderamente existente, no puede ser concebido como trozo real del acto que lo piensa? Y lo ficticio y absurdo, ¿no es —siempre que de él hablamos— un objeto por nosotros pensado?

Naturalmente, no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contra sentido* [1]. Este último no existe. De él no puede decirse nada categóricamente en sentido propio. Y si a pesar de ello hablamos de él como si fuera, como si tuviera su modo propio de ser, el modo «meramente intencional», resulta esta manera de hablar —considerada más exactamente— una manera de hablar impropia. En verdad sólo existen ciertas conexiones, válidas por ley, entre «representaciones sin objeto», que, merced a su analogía con las verdades referentes a representaciones objetivas, incitan a hablar de los objetos meramente representados, los cuales en verdad no existen. En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo: del número 2, de la cualidad rojez, del principio de contradicción, y otros semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos *intelectivamente* ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez. Si veo con intelección que 4 es número par, que el predicado enunciado conviene realmente al objeto ideal 4, entonces este objeto no puede ser una mera ficción, una mera «*façon de parler*», una nada.

Lo cual no excluye que el sentido de este ser, y con él el sentido de la predicación, no sea aquí el mismo que en los casos en que a un sujeto real le es atribuido (o negado) un predicado real, su *propiedad*. Dicho de otro modo: no negamos, sino más bien acentuamos que dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia categorial fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad. E igualmente se divide la unidad conceptual de la predicación en dos especies esencialmente distintas: según sean atribuidas (o negadas) a una individualidad sus propiedades o a una especie sus determinaciones genéricas. Pero esta distinción no anula la suprema unidad en el concepto del objeto y correlativamente en el concepto de la unidad proporcional categórica. En todo caso conviene o no conviene a un objeto (sujeto) algo (predicado), y el sentido de este universalísimo convivir con las leyes a él pertenecientes determina también el sentido universal del ser (o del objeto en general); así como el sentido más especial de la predicación gené-

[1] Véase contra ello a B. Erdmann, *Logik*, I, 81 y 85. K. Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstad der Vorstellungen*, p. 106.

rica con las leyes a ella coordenadas determina (o presupone) el sentido del objeto ideal. Si todo lo que es vale para nosotros, con razón, como siendo y como siendo así, merced a la evidencia con que en el pensamiento lo aprehendemos como siendo, entonces no puede hablarse de que sea lícito rechazar la legitimidad propia del ser ideal. En realidad, no hay artificio de interpretación que pueda eliminar los objetos ideales de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje.

§ 9. *La teoría de las ideas abstractas en Locke*

Ya hemos dicho que la hipóstasis psicológica de lo universal en la filosofía de Locke ha tenido una gran influencia histórica. Dicha hipóstasis se produjo por el pensamiento siguiente:

En la efectividad real no existe nada que se parezca a un universal; sólo existen realmente cosas individuales, que se clasifican en especies y géneros por sus igualdades y semejanzas. Si nos atenemos a la esfera de lo inmediatamente dado y vivido o, hablando como Locke, a las «ideas», entonces las cosas aparentes son complexiones de «ideas simples», de tal suerte, que en muchas de estas complexiones suelen reaparecer las mismas notas fenoménicas aisladas o en grupos. Ahora bien, nosotros *nombramos* las cosas; y las nombramos no sólo con nombres propios, sino principalmente por medio de nombres comunes. Mas el hecho de poder nombrar muchas cosas, con un solo sentido, mediante uno y el mismo nombre universal, demuestra que a ese nombre debe corresponder un sentido universal, una *idea universal.*

Consideremos detenidamente el modo como el nombre universal se refiere a los objetos de la clase correspondiente. Vemos que lo hace mediante una y la misma nota (o complejo de notas), común a todos esos objetos, y que la unidad de sentido del nombre universal sólo alcanza a los objetos nombrados por esa —y no otra— nota (o *idea* de nota).

El pensamiento universal, que se verifica en significaciones universales, presupone, pues, que tenemos la *capacidad de abstracción,* esto es, la capacidad de separar de las cosas fenoménicas —que nos son dadas como complexiones de notas— ideas parciales, ideas de notas singulares y enlazarlas a palabras como significaciones universales de éstas. La posibilidad y efectividad de tales separaciones está garantizada por el hecho de que todo nombre universal tiene su propia significación, esto es, lleva exclusivamente unida a él la idea de una nota; y asimismo, de que nosotros, a capricho, podemos echar mano de cualesquiera notas y convertirlas en significaciones de nuevos nombres universales.

Desde luego, la formación de las «ideas abstractas» o «universales», «ficciones» y «artificios» del espíritu, no deja de presentar dificultades. «No se ofrecen tan fácilmente como propendemos a creer. ¿No exige cierto esfuerzo y habilidad la formación de *la idea universal de triángulo* (que no es,

sin embargo, de las más amplias y difíciles)? Porque ese triángulo no deberá ser ni acutángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo eso y nada de eso a la vez. En realidad es algo imperfecto que no puede existir, una idea en la cual están reunidas ciertas partes de ideas diferentes e incompatibles. Sin duda, el espíritu, en ese su estado imperfecto, necesita de tales ideas y se apresura a adquirirlas para mayor comodidad de la comunicación y ampliación del saber... Sin embargo, puede presumirse, con razón, que esas ideas son signos de nuestra imperfección» [2].

§ 10. *Crítica*

En estos pensamientos se juntan varios errores fundamentales. El defecto capital de la teoría del conocimiento de Locke y de los ingleses en general, la idea poco clara de la *idea*, se revela aquí en sus consecuencias. Anotemos los puntos siguientes:

1.º La idea es definida: todo objeto de percepción interna. «Llamo idea —dice Locke— a todo lo que la mente percibe en sí misma, o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o comprensión» [3]. Esto se extiende bien pronto —la percepción no necesita ser actual— y resulta entonces que todo objeto *posible* de percepción interna y finalmente todo contenido, en sentido inmanente psicológico, toda vivencia psíquica en general, queda comprendido bajo el título de idea.

2.º Pero la palabra idea tiene en Locke al mismo tiempo la significación más estrecha de *representación* —en el sentido que caracteriza una limitada clase de vivencias y más exactamente de vivencias intencionales—. Toda idea es idea *de algo*, representa algo.

3.º Además, en Locke se mezclan y confunden la representación y lo representado, el fenómeno y lo que aparece fenoménicamente, el acto (el fenómeno del acto como elemento real inmanente del curso de la conciencia) y el objeto al cual la intención se dirige. Y así el objeto que se manifiesta se convierte en idea y sus notas en ideas parciales.

4.º La confusión señalada en el punto anterior guarda conexión con el hecho de que Locke confunda las notas, que convienen al objeto, con los contenidos inmanentes que constituyen el núcleo sensible del acto de representación, esto es, con las sensaciones que el acto de aprehensión interpreta objetivamente o con las cuales pretende percibir (o intuir) las notas objetivas.

[2] Locke, *Essay*, tomo IV, cap. VII, p. 9.

[3] *Essay*, tomo II, cap. VIII, p. 8. Véase también la segunda carta al obispo de Worcester (*Philos. Works*, ed. J. A. St. John, London, 1882, II, 340 y 343): «*he that thinks must have immediate object of his mind in thinking; i. e. must have ideas*» (el que piensa debe tener algún objeto inmediato de su mente al pensar; es decir, debe tener ideas).

5.° Bajo el título de «ideas universales», confunde Locke también las notas como atributos específicos y las notas como momentos objetivos.

6.° Por último —y esto tiene particular importancia— falta por completo en Locke la distinción entre la representación en el sentido de representación intuitiva (fenómeno, «imagen» que tenemos en la fantasía) y la representación en el sentido de representación significativa. Aquí podemos entender por representación significativa tanto la intención significativa como el cumplimiento significativo; pues en Locke nunca están distinguidas ambas cosas.

Estas confusiones —de que adolece hasta hoy la teoría del conocimiento— son las que dan a la teoría de las ideas abstractas universales de Locke el aspecto de notoria claridad, que pudo engañar a su autor. Los objetos de las representaciones intuitivas, los animales, árboles, etc., aprehendidos tal y como se nos aparecen (no, pues, como los conjuntos de «cualidades primarias» y «fuerzas», que son, según Locke, las verdaderas cosas, pues éstas no son en ningún caso *las* cosas que se nos ofrecen en las representaciones intuitivas), no pueden, de ninguna manera, valer como complexiones de «ideas» y, por tanto, como «ideas». No son objetos de posible «percepción interna», como si formasen en la conciencia un contenido fenomenológico complejo y pudiesen ser encontrados en ella como datos reales.

No se deje nadie engañar por el hecho de que, en giros equívocos, designemos con las mismas palabras las determinaciones de las cosas, que se nos ofrecen a los sentidos, y los momentos representativos de las sensaciones, hablando por tanto de «color», «suavidad», «figura», ya en el sentido de propiedades objetivas, ya en el sentido de sensaciones. Entre ambas cosas existe una diferencia fundamental. Las sensaciones representan las determinaciones objetivas en las correspondientes percepciones de las cosas, mediante las aprehensiones que las vivifican; pero no son nunca esas determinaciones mismas. El objeto que se aparece, tal y como se aparece, es trascendente a su aparición como fenómeno. Bien puede suceder que las determinaciones aparentes mismas sean por nosotros —a consecuencia de cualesquiera motivos— distinguidas en fenoménicas y en verdaderas; por ejemplo, en el sentido de la tradición, en secundarias y primarias. Pero la subjetividad de las determinaciones secundarias no puede nunca significar el contrasentido de que sean elementos reales de los fenómenos. Los objetos aparentes de las intuiciones externas son unidades *mentales,* pero no «ideas» o complejos de ideas, en el sentido que este término tiene en Locke. Por consiguiente hay que añadir: que la nominación por medio de nombres universales no consiste en destacar de esos complejos de ideas ciertas ideas singulares, comunes y adherirlas a las palabras como «significaciones» de éstas. La nominación, como nominación propia, verificada sobre la base de la intuición, podrá dirigirse especialmente a una nota singular; pero ese dirigirse es una mención en el sentido análogo en que es mención el dirigirse hacia el objeto concreto mismo. Y esa mención mienta *por sí* algo que en la mención de lo

concreto es, en cierto modo, mentado en común. Esto, empero, no quiere decir que verifique una separación.

Podemos decir en general: aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en propio objeto del acto. Pero decir: se convierte en *propio objeto,* y decir: se convierte en un objeto *separado* de todos los demás objetos, son dos afirmaciones radicalmente distintas. Si por notas entendemos momentos atributivos, las notas son evidentemente inseparables de su base concreta. Contenidos de esa especie no pueden existir por sí. Pero no por eso dejan de poder ser mentados por sí. La intención no separa; mienta, y lo que mienta, lo aísla *eo ipso,* en cuanto que mienta eso precisamente y no otra cosa. Lo mismo puede decirse de toda mención; y hay que ver claramente que no todo mentar es intuir y no todo intuir es un intuir adecuado, un intuir que comprende en sí perfecta y exhaustivamente su objeto.

Pero esto no es aún suficiente para nuestro problema. El momento objetivo individual singular no es todavía el atributo *in specie.* Cuando mentamos lo primero, el momento, tiene la mención el carácter de mención individual; cuando mentamos lo específico, tiene la mención el carácter de mención específica. Claro está que tampoco aquí el subrayado del momento atributivo significa separación. Sin duda la mención, en el último caso, se endereza en cierto modo también hacia el momento aparente; pero esto sucede de un modo esencialmente nuevo. Y puesto que es idéntica la base de intuición, ha de estar la diferencia en el carácter del acto. Diferencias semejantes han de tenerse en cuenta entre la representación genérica, en sentido corriente (como *árbol, caballo,* etc.), y las representaciones directas de cosas (en general, representaciones directas de concretos). Siempre habremos de distinguir entre las intuiciones escuetas totales y parciales, que constituyen la base, y los cambiantes caracteres del acto, que se construyen sobre dicha base como elementos mentales, sin que varíe nada en lo sensible-intuitivo.

Para un análisis más exacto habría que tener en cuenta otras distinciones de los actos; muchas más de las que necesitamos hacer para la crítica de Locke. Lo singular intuitivo es unas veces mentado directamente como *éste, aquí;* otras veces es mentado como *sede de un universal,* como sujeto de un atributo, como singular de un género empírico; otras veces es mentado *el universal mismo,* por ejemplo, la especie de la nota destacada en una intuición parcial; otras veces es mentada *una especie como especie de un género (ideal),* etc. En todos estos modos de aprehensión puede, en ocasiones, una y la misma intuición sensible funcionar como base.

A las diferencias del pensamiento «propio», en las cuales se constituyen en acto las formas categoriales varias, siguen luego también las *intenciones simbólicas* de las expresiones. En la manera de enunciar y significar está dicho y mentado todo aquello que acaso no está actualizado en modo propio e intuitivamente cumplido. El pensamiento es entonces un pensamiento «meramente simbólico» o «impropio».

De esta situación fenomenológica afectiva no se hace cargo Locke. Ya

hemos dicho [4] que Locke toma la imagen sensible-intuitiva —merced a la cual se cumple la intención significativa— por la significación misma. Nuestra última consideración confirma y aclara esta objeción. Pues la identificación de Locke no es legítima ni entendiendo por significación la intención significativa, ni entendiendo por significación el cumplimiento significativo. La primera está en la expresión como tal. La intención significativa de la expresión constituye el representar universal, en el sentido del significar universal; y éste es posible sin la menor base de intuición actual. Mas si en un caso dado se verifica un cumplimiento, recordemos que, según nuestras anteriores consideraciones, la imagen sensible-intuitiva no es el cumplimiento significativo mismo, sino la mera base de este acto de cumplimiento. Al pensamiento universal llevado a cabo sólo «simbólicamente», esto es, a la mera significación de la palabra universal, corresponde entonces el pensamiento «propiamente» llevado a cabo; el cual, por su parte, está fundado en un acto de intuición sensible, pero no es idéntico a éste.

Y ahora ya comprendemos perfectamente las engañosas confusiones en el pensamiento de Locke. El hecho notorio de que todo nombre universal tenga su significación universal propia se convierte para Locke en la afirmación de que a todo nombre universal pertenece una *idea universal;* y esta idea no es para él sino la *representación intuitiva singular* (un fenómeno singular) de una nota. Esta es una consecuencia necesaria de la confusión que Locke comete entre la significación de la palabra y el fenómeno mismo, confusión que obedece a que la significación de la palabra se *cumple* sobre la base del fenómeno de la nota; y así resulta de dicha confusión que la significación separada (ya la intencional, ya la impletiva) se convierte en la intuición separada de la nota. Y como, además, Locke no distingue entre el fenómeno o apariencia de la nota y la nota que aparece [5], ni tampoco entre la nota como momento y la nota como atributo específico [6], resulta que con su «idea universal» lo que hace, en realidad, es una *hipóstasis psicológica de lo universal,* y lo universal se convierte en dato real de la conciencia [7].

§ 11. *El triángulo universal de Locke*

Estos errores se vengan del gran pensador imponiéndole los absurdos, que se ve compelido a desarrollar en el ejemplo de la idea universal de un triángulo. Esta idea es la idea de un triángulo que no es ni rectángulo, ni acutángulo, etc. Y así parece ser, en efecto, si la idea universal de triángulo

[4] Véase el último número en la enumeración de las confusiones cometidas por Locke, p. 312.

[5] V. *supra,* p. 311, núm. 3.

[6] V. *supra,* p. 312, núm. 5.

[7] Es muy notable el hecho de que Locke mismo, cuya interpretación de la doctrina platónica de las ideas nos obliga a la mayor gratitud, haya caído en el error de la hipóstasis psicológica de lo universal. Léanse las consideraciones que hace en su *Logik* de 1874, pp. 569 y ss., y, sobre todo, § 316.

se concibe primeramente como la significación universal del nombre y si luego se le sustituye en la conciencia la representación intuitiva singular, o la existencia singular intuitiva de la correspondiente complexión de notas. En cuyo caso tendríamos una imagen interior que sería triángulo y nada más; tendríamos las notas genéricas, separadas de las diferencias específicas e independizadas como realidad psíquica.

Casi no hace falta decir que esta concepción es no sólo falsa, sino contra sentido. Sábese *a priori* que lo universal es inseparable o irrealizable. Ello se funda en la esencia del género como tal. Con referencia al ejemplo, diríamos acaso más expresivamente: la geometría demuestra *a priori*, fundándose en la definición del triángulo, que todo triángulo es acutángulo, u obtusángulo, o rectángulo, etc. Y no conoce la menor diferencia entre triángulos de la «realidad» y triángulos de la idea, es decir, triángulos que flotan en el espíritu como imágenes. Lo que es incompatible *a priori* es incompatible en absoluto; por tanto, también en la imagen. La imagen adecuada de un triángulo es ella misma un triángulo. Y Locke se engaña al creer que puede unir el reconocimiento expreso de la evidente no existencia de un triángulo universal real con la existencia del mismo en la representación. Desconoce que ser psíquico es también ser real y que si contraponemos el ser representado al ser real esta contraposición no se endereza ni debe enderezarse a la oposición entre lo psíquico y lo extra-psíquico, sino a la oposición entre lo representado —en el sentido de meramente *mentado*— y lo *verdadero* —en el sentido de correspondiente a la mención—. Pero ser mentado no significa ser algo psíquico real.

Ante todo, hubiera debido decirse Locke: un ángulo es algo que tiene triangularidad, pero la triangularidad no es a su vez algo que tenga triangularidad; la idea universal de triángulo, como idea de la triangularidad, es, pues, idea de lo que es tenido por todo triángulo como tal; pero no es la idea de *un* triángulo. Si llamamos a la significación universal *concepto*, al atributo mismo *contenido del concepto* y a todo sujeto de ese atributo *objeto del concepto*, podremos expresar lo mismo diciendo: es absurdo concebir el contenido del concepto a la vez como objeto del concepto o coordinar el contenido del concepto a la extensión del concepto [8].

Se advierte, además, que Locke amontona los absurdos al concebir el triángulo universal no sólo como un triángulo privado de toda diferencia específica, sino, además, como un triángulo que las *reúne todas a la vez* [9], sustituyendo, pues, al contenido del concepto de triángulo la extensión de las especies que lo dividen. Mas esto es en Locke sólo un lapsus pasajero. En todo caso, empero, es bien notorio que las «dificultades» de las significaciones universales no ofrecen motivo para quejarse en serio de la «imperfección» del espíritu humano.

[8] No me parece, pues, correcto decir con Meinong que Locke confunde el contenido y la extensión del concepto. Véase *Hume-Studien*, I, 5 (*Sitzungsbericht der phil hist. Klasse de Wiener Ak. d. W. Jahrg.*, 1877, p. 187).

[9] V. la anterior cita en § 9, p. 310.

Nota. Que los errores de la teoría de Locke sobre las ideas universales no han sido hasta ahora puestos en claro, demuéstralo, entre otras cosas [10], la nueva manera de tratar la doctrina de los objetos universales, los cuales, siguiendo el precedente de Erdmann, vuelven a ser admitidos junto a los objetos individuales —aunque no desde luego en el sentido por nosotros representado—. Así, Twardowski piensa que «lo que es representado mediante la representación universal es un objeto que le es específicamente propio» [11], «un grupo de 'partes integrantes' que son comunes a varios objetos» [12]. El objeto de la representación universal sería, pues, «una parte del objeto de una representación, a aquélla subordinada, la cual parte está en la relación de *igualdad* con determinadas partes de objetos de otras representaciones singulares» [13]. La representación universal sería «impropia en el grado» en que fuera por muchos considerada como inejecutable. «Pero que hay, sin embargo, tales representaciones, ha de confesarlo quien admita que puede enunciarse algo acerca de sus objetos. Y tal es manifiestamente el caso. *Intuitivamente* no puede nadie representarse un triángulo universal, un triángulo que no sea ni rectángulo ni obtusángulo, y no tenga ni color ni magnitud determinada. Pero hay una representación indirecta de semejantes triángulos tan ciertamente como hay representaciones indirectas de un cuervo blanco, de un cañón de madera de acero, etc.» «Las ideas de Platón —sigue diciendo— no son otra cosa que objetos de representaciones universales. Platón atribuyó existencia a estos objetos. Hoy ya no se la atribuimos nosotros. El objeto de la representación universal es por nosotros representado, pero no existe.» [14]

Es claro que aquí vuelven los contrasentidos de Locke. Es seguro que de «un triángulo universal» tenemos una «representación indirecta»; pues lo que se quiere mentar con esto es sólo la significación de esa expresión contra sentido. Pero no puede concederse que la representación universal: *el triángulo,* sea esa representación indirecta *de un triángulo universal,* o que sea la representación de un triángulo que esté contenido en todos los triángulos, sin ser, empero, ni rectángulo, ni acutángulo, ni obtusángulo, etc. Twardowski, consecuente consigo mismo, niega la existencia de objetos universales, con razón para los absurdos que él les sustituye. Pero ¿qué sucede con proposiciones existenciales verdaderas como: *hay conceptos, proposiciones; hay números algebraicos,* y otras? Twardowski, como nosotros, no considera que existencia signifique lo mismo que existencia real.

Difícil es, también, comprender cómo el objeto universal, que ha de ser «parte integrante» del concreto subordinado, pueda carecer de intuitividad y no haya de participar más bien de la intuición juntamente con dicho concreto. Si un contenido total es intuido, son intuidos en él y con él todos

[10] Véase también el apéndice al capítulo 5 de esta investigación.
[11] Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt un Gegenstand der Vorstellungen,* p. 109.
[12] *Ibidem,* p. 105.
[13] *Ibidem.*
[14] Las dos últimas citas están en p. 396.

sus rasgos singulares, y muchos de ellos llegan a ser por sí perceptibles, «destácanse» y conviértense así en objetos de intuiciones propias. ¿No habremos de poder decir que vemos no menos que el árbol verde la verde coloración en él? Sin duda, no podemos ver el *concepto de verde;* ni el concepto en el sentido de la significación, ni el concepto en el sentido del atributo, de la especie verde. Pero es también absurdo concebir el concepto como parte del objeto individual, del «objeto del concepto».

§ 12. *La doctrina de las imágenes comunes*

Después de estas reflexiones resulta claro, sin más análisis, que esa otra forma de hipóstasis de lo universal, que aparece en la lógica tradicional bajo el título de *imágenes comunes,* está gravada con iguales absurdos y ha nacido de las mismas confusiones que la de Locke. Lo impreciso y fugaz de las imágenes comunes respecto de las diferencias específicas no cambia nada a su concreción. La imprecisión es una *determinación* de ciertos contenidos; consiste en cierta forma de continuidad en los tránsitos cualitativos. Mas, por lo que se refiere a la fugacidad, ésta nada altera a la concreción de cada uno de los contenidos cambiantes. Lo esencial de la cuestión no estriba en el contenido cambiante, sino en la unidad de la intención enderezada hacia las notas constantes.

CAPITULO 3

Abstracción y atención

§ 13. *Teorías nominalistas que conciben la abstracción como resultado de la atención*

Pasemos ahora al análisis de una teoría de la abstracción que ha tenido mucha influencia. Esta teoría, formulada primeramente por J. St. Mill, en su obra de polémica contra Hamilton, sostiene que abstraer es una simple operación de la atención. Sin duda no hay —dice— ni representaciones universales ni objetos universales; pero mientras nosotros nos representamos intuitivamente concretos individuales, podemos aplicar atención exclusiva o interés exclusivo a las diferentes partes y lados del objeto. La nota que en *sí y por sí,* esto es, *separada,* no puede ni ser real ni ser representada, es *atendida por sí* y se convierte en objeto de un interés exclusivo, y, por tanto, apartado de todas las demás notas. Así se comprende el doble sentido del término abstraer, unas veces positivo, otras veces negativo.

El complemento de estos pensamientos capitales consiste luego en consideraciones acerca del enlace asociativo de los nombres universales con esos rasgos singulares destacados en los objetos de la intuición y acerca de la influencia que ejercen los nombres por la remembranza reproductiva de esos rasgos y la concentración habitual de la atención sobre ellos. Se hace notar cómo determinan el curso de las asociaciones ulteriores, principalmente por el contenido de las notas destacadas, y así fomentan la unidad *material* en el movimiento del pensamiento. Del libro polémico de Mill tomamos el desarrollo detenido de estos pensamientos. Mill, por lo demás, recibió de su adversario conceptualista, Hamilton, la concepción de la abstracción como función de la atención. Leemos:

«La formación... de un concepto no consiste en separar los atributos, que le componen, de todos los demás atributos del mismo objeto y capacitarnos para concebir esos atributos separados de todos los demás. Ni los concebimos, ni los pensamos, ni los conocemos de ninguna manera como cosa aparte, sino solamente como formando —en combinación con otros muchos atributos— la idea de un objeto individual. Pero aunque pensándolos como

parte de una conglomeración mayor, tenemos el poder de fijar nuestra atención sobre ellos, haciendo caso omiso de los demás atributos con los cuales los pensamos combinados. Mientras la concentración de la atención está actuando, si ésta es suficiente, podemos no tener conciencia, durante algún tiempo, de algunos de los demás atributos y, durante un breve intervalo, podemos realmente no tener presente en nuestro espíritu más que los atributos que constituyen el concepto. En general, sin embargo, la atención no es tan completamente exclusiva; deja espacio en la conciencia para otros elementos de la idea concreta; a pesar de éstos, la conciencia desmaya en proporción a la energía del esfuerzo de concentración, y el momento de la atención se relaja si la misma idea concreta continúa siendo contemplada, es decir, si otros elementos entran en la conciencia. Por esto, hablando en propiedad, no tenemos conceptos universales; tenemos solamente ideas complejas de objetos en lo concreto. Pero somos capaces de atender exclusivamente a ciertas partes de la idea concreta y, merced a esta atención exclusiva, capacitamos estas partes para determinar exclusivamente el curso de nuestro pensamiento tal como subsiguientemente es enlazado por asociación; y estamos en condiciones de mantener un curso de meditación o razonamiento, que se refiera tan sólo a esas partes, exactamente como si pudiésemos concebirlas separadas del resto.

»Lo que principalmente nos capacita para hacer esto es el empleo de signos y particularmente la más eficaz y familiar clase de signos, a saber, los nombres.» [1]

Y sigue Mill diciendo, con referencia a un pasaje de las *Lectures*, de Hamilton: «Lo racional de esto es que cuando queremos pensar objetos con respecto a alguno de su atributos —de evocarlos en cuanto que están investidos de estos atributos y con nuestra atención dirigida exclusivamente a dichos atributos— lo hacemos dando un nombre específico a esa combinación de atributos o a la clase de objetos que los poseen. Creamos una asociación artificial entre esos atributos y cierta combinación de sonidos articulados, asociación que nos garantiza que, al oír los sonidos o al ver escritos los caracteres correspondientes, se alzará en nuestro espíritu la idea de un objeto que posea dichos atributos; y en esta idea sólo esos atributos serán vivamente presentados al espíritu, permaneciendo, en cambio, desmayada nuestra conciencia del resto de la idea concreta. Como el nombre no ha sido directamente asociado más que con esos atributos, resulta que, en sí mismo, es tan probable reevocarlos en una combinación concreta como en otra cualquiera. La combinación que en cada caso particular haya de ser evocada, dependerá de la mayor o menor antigüedad de la experiencia, de los accidentes de la memoria, de la influencia de otros pensamientos, que haya pasado o estén pasando por la mente. Por tanto, la combinación está muy lejos de ser siempre la misma y rara vez está una misma firmemente asociada con el nombre que la sugiere. En cambio, la asociación del nombre con los atri-

[1] J. St. Mill, *An examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, pp. 393 y s.

butos, que forman su significación convencional, está constantemente haciéndose más firme. La asociación de este particular grupo de atributos con una palabra dada es la que mantiene a éstos juntos en la mente, con lazo más firme que aquél con que están asociados al resto de la imagen concreta. Dicho en los términos preferidos por Sir W. Hamilton: esa asociación les da unidad en nuestra conciencia. Cuando esto se ha verificado, entonces es cuando poseemos lo que Sir W. Hamilton llama un concepto. Y éste es todo el fenómeno mental implicado aquí. Tenemos una representación concreta, de cuyos elementos componentes algunos se distinguen por una señal que los designa a una atención especial; y esta atención, en casos de intensidad excepcional, excluye toda conciencia de los demás elementos.» [2]

§ 14. *Objeciones, que alcanzan también a toda forma de nominalismo*

a) *La falta de una fijación descriptiva de los puntos de mira*

En estas y otras exposiciones semejantes llama la atención, primero: que, pese a los muchos detalles, no se intenta realmente señalar con exactitud lo que descriptivamente está dado y lo que hay que explicar; ni tampoco se intenta poner ambas cosas en relación. Recapitulemos nuestros propios pensamientos, seguramente claros y naturales. Nos son *dadas* ciertas diferencias en la esfera de los nombres; una de ellas es la diferencia entre los nombres que nombran algo individual y los que nombran algo específico. Si nos limitamos, para mayor sencillez, a los nombres directos (nombres propios en sentido amplio), encontramos que se contraponen: por un lado, los nombres de la índole de *Sócrates* o *Atenas,* y por otro lado, los nombres como *cuatro* (el número cuatro como miembro singular en la serie de los números) o *do* (la nota *do* como miembro de la escala) o *rojez* (como nombre de *un* color). A los nombres corresponden ciertas significaciones y por medio de ellas nos referimos a objetos. ¿Cuáles son estos objetos? Sobre este punto —cabría pensar— no hay discusión posible. Son, primero, la persona de Sócrates, la ciudad de Atenas o cualquier otro objeto *individual.* Son, en el segundo caso, el número *cuatro,* la nota *do,* el color *rojo* u otro objeto cualquiera *ideal.* Nadie puede discutirnos lo que mentamos cuando usamos las palabras con sentido; ni cuáles sean los objetos que nombramos; ni qué valor tenga para nosotros. Es, pues, *evidente* que, si digo *cuatro* en el sentido genérico, como, por ejemplo, en la proposición: *cuatro es primo con relación a siete,* miento la especie *cuatro,* tengo la especie *cuatro* objetivamente ante la vista lógica, esto es, juzgo acerca de ella como objeto *(subjectum)* y no acerca de una cosa individual. Tampoco juzgo, pues, acerca de un grupo individual de cuatro cosas ni acerca de un momento constitutivo,

[2] *Op. cit.,* pp. 394 y ss.

trozo o aspecto de tal grupo; pues toda parte es, como parte de un individuo, también individual. Hacer de algo un objeto, convertir algo en sujeto de predicaciones o atribuciones, no es sino otra expresión para decir: *representar*, tomando esta palabra en un sentido que es el que da la pauta en toda lógica (aunque no es el único). Así, pues, nuestra evidencia dice: que hay «representaciones universales», esto es, representaciones de lo específico, lo mismo que hay representaciones de lo individual.

Hemos hablado de *evidencia*. La evidencia referente a diferencias objetivas entre significaciones supone que trascendemos de la esfera del uso meramente simbólico de las expresiones y nos volvemos hacia la intuición correspondiente para hallar la enseñanza definitiva. Sobre la base de una representación intuitiva verificamos los cumplimientos significativos que corresponden a las meras intenciones significativas y realizamos su «propia» mención. Hagamos, pues, esto en nuestro caso. Y hallamos que desde luego se nos ofrece la imagen de cierto grupo de *cuatro*, imagen que constituye, por tanto, la base de nuestra representación y juicio. Pero no es sobre dicha imagen sobre lo que juzgamos; no es dicha imagen lo que mentamos en la representación del sujeto en el ejemplo anterior. No el grupo imaginado, sino el número *cuatro*, la unidad específica, es el sujeto del que decimos que es primo relativamente a siete. Y, naturalmente, esa unidad específica, hablando propiamente, no es nada que esté en el grupo imaginado; pues algo que estuviese en el grupo sería algo individual, sería algo aquí y ahora. Ahora bien, nuestra mención, aunque es algo aquí y ahora, no mienta nada que sea aquí y ahora, sino que mienta el *cuatro*, la unidad ideal, intemporal.

Las ulteriores descripciones fenomenológicas habrían de ser llevadas a cabo en reflexión sobre las vivencias de las menciones individual y específica —de la mención puramente intuitiva, de la puramente simbólica y de la simultáneamente simbólica e impletiva de su intención significativa—. Esas descripciones fenomenológicas tendrían por objeto exponer las relaciones —fundamentales para la aclaración del conocimiento— entre la mención ciega (es decir, puramente simbólica) y la mención intuitiva (propia) y explicar en la esfera de la intuitiva los diferentes modos que tiene de funcionar en la conciencia la imagen individual, según que la intención se enderece a lo individual o a lo específico. De esta suerte, nos colocaríamos, por ejemplo, en situación de contestar a la pregunta de cómo y en qué sentido puede lo universal llegar a ser consciente subjetivamente y eventualmente a ser dado con intelección en el acto mental singular, y de cómo puede entrar en relación con la esfera ilimitada (y por tanto imposible de representar en imagen adecuada) de las singularidades subordinadas.

En la discusión de Mill —como en todas las discusiones semejantes— no hay una palabra que reconozca escuetamente lo que es dado con evidencia; ni tampoco hay la menor descripción del curso de pensamientos que acabamos de bosquejar. Lo que debiera presentarse como punto fijo, en la

aclaración reflexiva, permanece desatendido, apartado. Así la teoría falla su objetivo —por haberlo, desde luego, perdido de vista o más bien por no haberlo nunca considerado con rigurosa atención—. Lo que la teoría nos dice podrá ser instructivo con referencia a tales o cuales condiciones o componentes psicológicos de la conciencia de lo universal (intuitivamente realizada), o con referencia a la función psicológica de los signos en el gobierno de un proceso mental unitario, etc. Pero nada de esto interesa inmediatamente al sentido objetivo de las significaciones universales y a la indudable verdad que reside en el término de objetos (sujetos, singularidades) universales y en las predicaciones acerca de ellos. Y en cuanto a la relación mediata, habría que exponerla posteriormente. Sin duda, la concepción de Mill, como toda concepción empirista, no puede recurrir a ese punto de partida (o de llegada) evidente, puesto que tanto le interesa mostrar que es nulo y vano todo lo que esas evidencias nos hacen ver con intelección como verdaderamente existente, esto es: los objetos universales y las representaciones universales en que dichos objetos se constituyen conscientemente. Es cierto que las expresiones de *objeto universal, representación universal,* evocan recuerdos de viejos errores graves. Pero por muchos que sean los malentendidos que hayan tenido que padecer, es indudable que tiene que haber una interpretación normal que las legitime. Esa interpretación normal no puede enseñárnosla la psicología empírica, sino sólo la apelación al sentido evidente de las proposiciones, que se construyen con representaciones generales y se refieren a objetos universales, como sujetos de sus predicaciones.

§ 15. b) *Origen del nominalismo moderno como reacción excesiva contra la teoría de las ideas universales de Locke. El carácter esencial de este nominalismo y la teoría de la abstracción por atención*

La teoría de la abstracción de Mill y sus sucesores empiristas falla su propósito —lo mismo que las teorías de la abstracción de Berkeley y de Hume— combatiendo el error de las «ideas abstractas». Y *lo falla* en cuanto que, dejándose seducir por la circunstancia accidental de haber caído Locke en aquel absurdo del triángulo universal —al interpretar las representaciones universales—, admite la opinión de que tomar en serio las representaciones universales conduce necesariamente a esa interpretación absurda. Pero esto es desconocer que el error de Locke tiene su origen en la inaclarada multivocidad de la palabra *idea* (como asimismo de la palabra *representación*) y que lo que para un concepto es absurdo puede muy bien ser posible y aun legítimo para el otro. Mas esto no podían verlo los impugnadores de Locke, puesto que para ellos el concepto de *idea* seguía teniendo la misma falta de claridad que había extraviado a Locke. La consecuencia de esta situación fue caer en el *nominalismo moderno,* cuya esencia consiste

no ya en rechazar el realismo, sino en rechazar el conceptualismo (bien entendido). Es decir, que los impugnadores de Locke rechazaron no sólo las absurdas ideas genéricas de éste, sino también los conceptos universales, en el sentido pleno y auténtico de la palabra, en el sentido que el análisis del pensamiento, en su contenido objetivo de significación, ofrece como evidente y como constitutivo para la idea de la unidad mental.

Malentendidos del análisis psicológico son los que hacen caer en esa opinión. La propensión natural a dirigir la vista hacia lo primariamente intuitivo y, por decirlo así, palpable de los fenómenos lógicos, seduce e incita a considerar las imágenes interiores, que están junto a los nombres, como las significaciones de los nombres. Pero si comprendemos claramente que la significación no es otra cosa que lo que mentamos por medio de la expresión, o lo que entendemos por ella, no será ya posible mantener aquella concepción. Pues si la mención residiese en las representaciones singulares intuitivas, que nos «aclaran» el sentido del nombre universal, entonces los objetos de esas representaciones serían —en absoluto tal y como son representados intuitivamente— lo mentado, y todo nombre sería un nombre propio equívoco. Ahora bien, para hacer justicia a la distinción, dicen los empiristas que las representaciones singulares intuitivas, cuando aparecen en conexión con los *nombres* universales, son la sede de nuevas funciones psicológicas, de tal suerte que determinan otros cursos de las representaciones, se insertan de otro modo en el flujo de los procesos mentales o lo gobiernan de otra manera.

Sin embargo, esto no es decir nada que sea parte, en modo alguno, de la situación fenomenológica. Ahora y aquí, en el momento en que pronunciamos con sentido el nombre universal, estamos mentando algo universal; y esta mención es distinta de aquella en la cual mentamos algo individual. Y esta diferencia debe ser señalada *en el contenido descriptivo de la vivencia aislada,* en la realización singular actual del enunciado genérico. Aquí no nos interesan para nada lo que pueda enlazarse casualmente con dicha vivencia, las consecuencias psicológicas que la vivencia pueda tener. Esto compete a la psicología de la abstracción; no, empero, a la fenomenología.

Bajo la influencia de la corriente nominalista de nuestro tiempo, amenaza desviarse el concepto del conceptualismo; de tal manera que J. St. Mill, que tan resueltamente se caracteriza a sí mismo como nominalista, pretende discutir el nominalismo [3]. Pero no debemos considerar que lo esencial en el nominalismo sea el perderse en el ciego juego asociativo de los nombres —como meros sonidos verbales— con el propósito de poner en claro el sentido y la función teorética de lo universal. Lo esencial en el nominalismo es que, con el propósito de llevar a cabo dicha aclaración, pasa por alto la *conciencia peculiar* que se manifiesta, por una parte, en el sentido viviente de los signos, en su comprensión actual, en el sentido inteligente de la enunciación, y por otra parte, en los actos correlativos de cumpli-

[3] V. A. v. Meinong, *Hume-Studien,* I, 68 [250].

miento, que constituyen la representación «propia» de lo universal; o dicho de otro modo: en la ideación intelectiva, dentro de la cual nos es «dado» lo universal mismo. Esa conciencia significa para nosotros lo que significa, sepamos o no sepamos de psicología, de los antecedentes o consiguientes psíquicos, de las disposiciones asociativas, etc. Si el nominalista pretendiese explicar empíricamente esa conciencia de la universalidad como un hecho de la naturaleza humana; si el nominalista quisiera decir que esa conciencia de la universalidad depende causalmente de tales o cuales factores, de tales o cuales vivencias antecedentes, de tales o cuales disposiciones inconscientes, no tendríamos nada que oponerle, en principio, sólo advertiríamos que esos hechos empírico-psicológicos carecen de interés para la lógica pura y la teoría del conocimiento. Pero lo que dice el nominalista no es eso, sino que el término distintivo de representaciones universales, opuesto al de representaciones individuales, carece propiamente de significación; que no hay abstracción en el sentido de una conciencia peculiar de la universalidad —de una conciencia que dé evidencia a los nombres y significaciones universales—, sino que sólo hay, en verdad, intuiciones individuales y un juego de procesos conscientes e inconscientes que no nos llevan allende la esfera de lo individual, ni constituyen ninguna objetividad nueva, o, lo que es lo mismo, la hacen consciente y eventualmente la ofrecen como dada.

Toda vivencia mental, como toda vivencia psíquica, tiene —considerada empíricamente— su contenido descriptivo y, en sentido causal, sus causas y efectos; insértase en uno u otro modo dentro de la trama vital y ejerce sus funciones genéticas. Ahora bien, en la esfera de la *fenomenología* y, sobre todo, en la de la *teoría del conocimiento* —como aclaración fenomenológica de las unidades ideales de pensamiento y de conocimiento— no entran más que la esencia y el sentido: *lo que mentamos* cuando enunciamos algo, lo que constituye en su sentido esa mención *como tal,* el modo cómo esa mención se construye conforme a su *esencia* con menciones parciales, las formas y diferencias *esenciales* que ofrece, etc. Lo que interesa a la teoría del conocimiento ha de ser señalado exclusivamente en el contenido de la vivencia de significación y de cumplimiento, y ha de ser señalado como esencial. Si entre todos esos rasgos evidentes hallamos nosotros la diferencia entre representaciones universales y representaciones intuitivas individuales (lo que, en efecto, sucede sin duda alguna), entonces no hay alusión a funciones y conexiones genéticas que pueda cambiar en ello nada ni tampoco contribuir en nada a su aclaración.

Por otra parte, en estas relaciones no se adelanta nada, ni se eluden nuestras objeciones recurriendo, como hace Mill, a la *atención* y considerando que cuando ésta va dirigida exclusivamente a una determinación singular atributiva —a un rasgo no independiente— del objeto intuitivo, constituye el acto de la conciencia actual, que proporciona al nombre su significación «universal» en la situación genética dada. Hay modernos investigadores que, compartiendo la concepción de Mill (aunque no sus tendencias empiristas extremas), se nombran a sí mismos conceptualistas, en

cuanto que consideran garantizada la existencia de las significaciones universales por medio de ese interés exclusivo con que la atención hace objetivos los «atributos». Pero, en verdad, su doctrina es y permanece una doctrina nominalista.

La *universalidad* sigue siendo en todas esas concepciones obra de la función asociativa de los signos y consiste en la unión —psicológicamente regulada— «del mismo signo con el mismo momento objetivo» —o más bien con el momento que retorna siempre en igual determinación y que en cada caso es acentuado por la atención—. Pero esa *universalidad de la función psicológica* no es en manera alguna la *universalidad que pertenece al contenido intencional de las vivencias lógicas mismas;* o dicho de modo objetivo e ideal: la universalidad que pertenece *a las significaciones y a los cumplimientos de éstas.* Esta última universalidad se evapora en el nominalismo.

§ 16. c) *La universalidad de la función psicológica y la universalidad como forma significativa. Distinto sentido de la referencia de lo universal a una extensión*[4]

Para llevar a plena claridad esta diferencia importante entre la universalidad de la función psicológica y la universalidad del contenido significativo mismo, es indispensable atender a las distintas funciones lógicas de los nombres y significaciones universales y, en conexión con ellas, al diferente sentido que tiene el hablar de su universalidad o de su referencia a cierta extensión de singularidades.

Pongamos en serie sucesiva las tres formas siguientes: *un A, todos los A,* el *A en general;* por ejemplo: *un triángulo, todos los triángulos, el triángulo,* interpretando esta última expresión según la proposición: *el triángulo es una especie de figura*[5].

En función predicativa la expresión *un A* puede servir de predicado en un número ilimitado de enunciados categóricos; y el conjunto de los enunciados verdaderos —o en sí posibles— de esta clase determina todos los sujetos posibles a quienes verdaderamente conviene o podría convenir, sin

[4] Aquí y en todas estas dilucidaciones la palabra extensión se usa en el sentido que tiene en la lógica, como el conjunto de una clase de objetos. *(N. de los traductores.)*

[5] La palabra simbolizada por la letra *A* en estos enlaces, debe considerarse como sincategoremática. Las expresiones: el león, un león, este león, todos los leones, etc., tienen seguramente —y aun evidentemente— un elemento de significación en común, pero no se le puede aislar. Podemos, sin duda, limitarnos a decir «león», pero la palabra no puede tener un sentido independiente, como no sea empleada en una de esas formas. La cuestión de si alguna de esas significaciones no estará *contenida* en las demás y de si la representación directa de la especie perteneciente a *A* no residirá en todas las demás significaciones, debe ser negada; la especie *A* «reside» en esas significaciones, pero sólo potencialmente y no como *objeto mentado.*

incompatibilidad, el ser *un A;* esto es, en una palabra: la verdadera o posible «extensión» del «concepto» *A*. Este concepto universal *A*, y respectivamente el predicado universal *un A*, se refiere a todos los objetos de la extensión (tomamos para mayor sencillez la extensión en el sentido de la verdad), es decir, que son válidas las proposiciones del conjunto ya dicho; y hablando fenomenológicamente, los juicios de contenido correspondiente son *posibles* como evidentes. Esta universalidad pertenece, pues, a la función lógica del predicado. En el acto singular, en la realización de la significación *un A* o del predicado adjetivado correspondiente, no es nada. En dicho acto singular está representada por la forma de la indeterminación. La palabra *un* expresa una forma que evidentemente pertenece a la intención significativa o al cumplimiento significativo; y pertenece a ella con respecto a *lo que* mienta. Es un momento absolutamente irreductible, cuya índole sólo podemos reconocer, pero no eliminar por medio de ninguna interpretación psicológico-genética. Hablando idealmente: el *un* expresa una forma lógica primitiva. Lo mismo puede decirse, como es notorio, de la formación *un A*, que representa igualmente una formación lógica primitiva.

La universalidad de que hablamos aquí pertenece —decíamos— a la función *lógica* de los predicados; existe como *posibilidad lógica* de proposiciones de cierta especie. La acentuación del carácter lógico de esa posibilidad quiere decir que se trata de una posibilidad que ha de ser vista intelectivamente *a priori* y que pertenece a las significaciones como unidades específicas, pero no a los actos psicológicos accidentales. Cuando vemos intelectivamente que *rojo* es un predicado universal, esto es, unido a muchos sujetos posibles, no se dirige la mención a lo que puede ser en sentido real, según leyes naturales que regulan el ir y venir de los acontecimientos temporales. Aquí no se trata en modo alguno de vivencias, sino del predicado *rojo*, que es uno e idéntico, y de la posibilidad de ciertas proposiciones, que son unitarias en el mismo sentido en que se ofrece ese mismo predicado.

Si pasamos ahora a la forma: *todos los A*, vemos que aquí la universalidad pertenece a la forma del acto mismo. Expresamente mentamos *todos los A;* a ellos todos se refiere en el juicio universal nuestra representación y predicación, aun cuando acaso no nos representemos «directa» o «mismamente» un solo *A*. Esta representación de la extensión no es una complexión de representaciones de los miembros de la extensión; y tan no lo es que las representaciones singulares que acaso floten en nuestra imaginación no pertenecen en modo alguno a la intención significativa de: *todos los A*. También aquí se refiere, pues, la palabra *todos* a una forma peculiar de significación. Dejaremos sin resolver la cuestión de si esa forma es o no reductible a formas más sencillas.

Consideremos finalmente la forma *el A (in specie)*. También en este caso pertenece la universalidad al contenido mismo de la significación. Pero aquí se nos ofrece una universalidad de índole completamente distinta, la universalidad de lo específico, que se halla en muy próximas relaciones

lógicas con la universalidad de la extensión, pero que es evidentemente distinta de ésta. Las formas: *el A* y *todos los A* (e igualmente: *cualquier A*) no tienen idéntica significación. La diferencia entre ellas no es «meramente gramatical» ni determinada, al fin y al cabo, por sólo el sonido verbal. Son formas *lógicamente* diferentes y dan expresión a diferencias esenciales de significación. La conciencia de la universalidad específica debe ser considerada como una manera esencialmente nueva de «representar», manera que no sólo expone un nuevo modo de representación de singularidades individuales, sino que trae a la conciencia una nueva clase de singularidades, las *singularidades específicas*. ¿Qué singularidades son éstas? ¿Cómo se relacionan *a priori* con las singularidades individuales y se diferencian de ellas? La respuesta a estas preguntas se saca naturalmente de las verdades lógicas que, fundadas en las formas puras, valen *a priori* (esto es, según la esencia pura, según la idea) para unas y otras singularidades y sus relaciones mutuas. Aquí no hay oscuridad ni confusión posible, en cuanto que nos atenemos al sentido escueto de estas verdades o, lo que es lo mismo, al sentido escueto de las formas correspondientes de significación, cuyas interpretaciones evidentes se llaman justamente verdades lógicas. La errónea metábasis en procesos mentales psicologísticos y metafísicos es la que introduce la confusión, crea los pseudoproblemas y encuentra pseudoteorías para su solución.

§ 17. d) *Aplicación a la crítica del nominalismo*

Volvamos ahora a la teoría nominalista de la abstracción. Esta teoría yerra —como se ve por lo dicho—, sobre todo, porque desconoce las formas de conciencia (las formas de intención y las formas correlativas de cumplimiento) en sus irreductibles propiedades. Dada la defectuosidad de los análisis descriptivos, que hace el nominalismo, fáltale la intelección de que las formas lógicas no son más que esas formas de la intención significativa, pero elevadas a la conciencia de la unidad, esto es, objetivadas en especies ideales. Y entre esas formas está también, justamente, la universalidad. El nominalismo mezcla, además, los diferentes conceptos de universalidad que acabamos de distinguir. Tiene una predilección unilateral por la universalidad de los conceptos en su función predicativa, como posibilidad de unir predicativamente el mismo concepto a muchos sujetos. El nominalismo, al desconocer el carácter lógico ideal de esa posibilidad —carácter que arraiga en la forma de la significación—, le sustituye conexiones psicológicas, que son necesariamente extrañas y aun inconmensurables con el sentido de los predicados y proposiciones correspondientes. Pero al mismo tiempo formula la pretensión de haber aclarado por completo en esos análisis psicológicos la esencia de las significaciones universales; de lo cual resulta que sus confusiones alcanzan, en modo particularmente grosero, a la universalidad del representar universal y a la del representar específico:

las cuales, hemos reconocido, pertenecen a la esencia significativa del acto singular por sí, como forma significativa implicada en éste. Lo que fenomenológicamente pertenece a la esencia inmanente del acto singular, aparece cambiado en un juego psicológico de acontecimientos, que nada tienen que hacer —a no ser en el modo de efectos o causas— con el acto singular en que vive la plena conciencia de la universalidad.

§ 18. *La teoría de la atención como fuerza generalizadora*

La última observación crítica no alcanza a algunos investigadores modernos, que siguen a Mill (o remontándose más, a Berkeley). Dichos investigadores plantean separadamente este problema: ¿De qué manera se produce la especie como unidad indiferenciada frente a la multiplicidad? Y tratan de resolverlo sin recurrir a la universalidad de la función asociativa o, respectivamente, a la aplicación universal del mismo nombre y concepto a todos los objetos de su extensión.

El pensamiento es el siguiente:

La abstracción como interés exclusivo produce «eo ipso» generalización. De hecho, el atributo abstraído no es más que un elemento en el fenómeno de la complexión individual de atributos —fenómeno que llamamos objeto fenoménico—. Pero en innumerables complejos tales puede ofrecerse «el mismo» atributo, es decir, un atributo de contenido completamente igual. Lo único que diferencia en cada caso las repeticiones de ese mismo atributo es el enlace individualizador. Así la abstracción, como interés exclusivo, hace que se pierda la diferencia de lo abstraído, su individualización. El reverso de la concentración sobre un atributo es el acto de *prescindir* de todos los momentos individualizadores, y al prescindir de ellos obtenemos el atributo, como algo que en realidad es siempre uno y lo mismo, porque en ningún caso de abstracción puede ofrecerse como distinto.

Esta concepción —se dice— contiene todo lo necesario para comprender el pensamiento universal. Dejemos la palabra al genial obispo de Cloyne, que ha sido el primero en apuntar la teoría expuesta, aun cuando en su propia doctrina da cabida a otros pensamientos además de los aquí indicados. Preséntase, según él, ante todo la dificultad «de cómo hemos de saber que una proposición es verdadera para todos los triángulos singulares, si no la hemos visto demostrada sobre la idea abstracta de un triángulo, sobre una idea que valga por igual para todos los triángulos. Porque de que se haya mostrado que una propiedad conviene a un triángulo singular no se sigue que dicha propiedad convenga a otro triángulo que no sea en todo punto idéntico al primero. Si, por ejemplo, he demostrado que los tres ángulos de un triángulo isósceles y rectángulo son iguales a dos rectos, no puedo concluir que eso mismo sea verdadero en todos los demás triángulos que no tengan ni un ángulo recto ni dos lados iguales. *Parece,* pues, que

para estar ciertos de que esa proposición es verdadera universalmente, tenemos que dar una prueba particular de ella en cada triángulo —lo cual es imposible— o tenemos que demostrarla de una vez para siempre sobre la idea universal de triángulo, idea en la cual todos los triángulos singulares participan sin distinción y que es representante de todos ellos.

»A esto contesto que aun cuando la idea que tengo a la vista al hacer la demostración es, por ejemplo, la de un triángulo isósceles y rectángulo, con lados de longitud determinada, sin embargo puedo estar seguro de que la misma demostración encuentra aplicación a todos los demás triángulos rectilíneos, sea cual fuere su forma y tamaño; porque ni el ángulo recto, ni la igualdad de los dos lados, ni la longitud determinada de estos lados ha sido para nada *tenida en cuenta* en la demostración. Sin duda, la figura que tengo a la vista contiene todas esas particularidades; pero *no se ha hecho mención de ninguna de ellas en la demostración de la proposición.* No se ha dicho que los tres ángulos sean iguales a dos rectos porque uno de ellos sea recto o porque los lados de éste sean iguales; lo cual demuestra suficientemente que el ángulo —que es recto— hubiera podido ser agudo y que los lados hubieran podido ser desiguales, y no por ello hubiera dejado de ser válida la demostración. Por esta razón —y no porque haya dado la demostración sobre la idea abstracta de triángulo— concluyo que lo demostrado de un triángulo isósceles y rectángulo es verdadero de todo triángulo, aunque sea acutángulo y escaleno. Hay que convenir en que podemos *considerar una figura meramente como triángulo, sin atender a las propiedades particulares de los ángulos o a las relaciones de los lados.* En este sentido cabe abstraer. Pero esto no demuestra de ninguna manera que podamos formar una idea abstracta universal de triángulo, idea gravada con contradicción interna. Del mismo modo podemos considerar a Pedro, en cuanto que es un hombre, sin formar la citada idea abstracta de hombre o de ser viviente; porque *no tenemos en cuenta todo lo que percibimos»* [6].

§ 19. *Objeciones*

a) *El atender exclusivamente a una nota no anula la individualidad de esta nota*

Tenemos que rechazar, sin embargo, esta concepción que, al pronto, resulta tan atractiva. Y esta necesidad de rechazarla aparece clara si recordamos el fin a que debe servir la teoría de la abstracción, que es poner en claro la diferencia entre las significaciones universales y las significaciones individuales, esto es, poner de manifiesto la esencia intuitiva de unas y otras.

[6] Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of human knowledge*, Introducción, § 16.

Debemos rememorar los actos intuitivos en que las meras intenciones verbales —las significaciones simbólicas— se llenan de intuición, de tal suerte que podemos ver lo que «propiamente está mentado» en las expresiones y significaciones. La abstracción debe ser, pues, aquí el acto en que se realiza la conciencia de la universalidad, como cumplimiento de la intención de los nombres universales. Esto debemos tenerlo siempre presente. Veamos, pues, ahora si la atención exclusiva está capacitada para esta operación, que acabamos de exponer claramente; y sobre todo si lo está bajo el supuesto que desempeña en la teoría un papel esencial y que es: que el contenido subrayado por la atención abstractiva sea un *momento constitutivo* del objeto concreto de la intuición, una nota que realmente esté en el objeto.

Sea cual fuere la característica que se dé de la abstracción, ésta es una función que en modo descriptivamente peculiar concede privilegio a ciertos objetos de la conciencia y —prescindiendo de ciertas diferencias graduales— se distingue de caso en caso únicamente por los objetos a que confiere dicho privilegio. Por consiguiente, según la teoría que identifica la abstracción con la atención, no puede haber diferencia esencial entre la mención de lo individual, tal como, por ejemplo, se da en la intención de los nombres propios, y la mención de lo universal, que es inherente a los nombres de atributos; la diferencia habrá de consistir tan sólo en que en un caso todo el objeto individual y en otro caso el atributo es fijado, por decirlo así, con la mirada del espíritu. Pero entonces preguntamos nosotros si el atributo —puesto que en el sentido de la teoría ha de ser un momento constitutivo del objeto— no tendría que ser una singularidad exactamente tan individual como el objeto entero. Supongamos que concentramos nuestra atención sobre el verde del árbol que está a nuestra vista. El que pueda, que exalte la concentración hasta ese punto, señalado por Mill, en el cual resultan inconscientes todos los momentos adyacentes. Entonces, según se nos dice, desaparecen todos los puntos de apoyo para la realización de la diferenciación individualizadora. Si de pronto se sustituyera al objeto otro objeto de colorido exactamente igual, no advertiríamos la menor diferencia, y el verde —que es a lo que exclusivamente atendemos— sería *para nosotros* uno y el mismo. Concedamos todo esto. Pero *¿sería ese* verde *realmente* el mismo que aquél? La fragilidad de nuestra memoria o nuestra ceguera intencionada para todo lo diferencial, ¿pueden impedir que lo que objetivamente es diferente siga siendo diferente antes y después y que el momento objetivo, a que atendemos, sea *éste* aquí y ahora y no otro alguno?

No podemos dudar de que la diferencia existe realmente. La comparación de dos fenómenos concretos separados, pero de «la misma» cualidad —por ejemplo, del mismo verde—, nos enseña con evidencia que cada uno tiene *su* verde. Los dos fenómenos no coinciden uno con otro, no tienen uno y otro «el mismo» verde en común, como algo individual-idéntico. El verde de uno está realmente separado del verde del otro, como los conjuntos concretos a que ambos verdes pertenecen. ¿Cómo, si no, habría configuraciones

cualitativas unitarias, en las cuales la misma cualidad puede ofrecerse repetidas veces, y qué sentido tendría el hablar de extenderse un color sobre toda una superficie? A toda fragmentación geométrica de la superficie corresponde evidentemente una fragmentación del colorido unitario; en cambio, suponiendo un colorido totalmente igual, decimos lícitamente que «el» color es en todas las partes «el mismo».

Según esto, pues, la teoría no nos aclara en lo más mínimo el sentido de los términos que hablan del atributo uno idéntico y de la especie como unidad en la multiplicidad. Es evidente que esos términos mientan algo distinto del momento objetivo, que aparece en el fenómeno sensible como caso singular de la especie. Enunciados que tienen sentido y verdad para el caso singular, resultan falsos y aun contra sentido para la especie. El colorido tiene su lugar y su tiempo; se extiende y tiene su intensidad; nace y perece. Pero estos predicados, si fueran aplicados al color como especie, producirían puros contrasentidos. Cuando una casa arde, arden todas sus partes; desaparecen las formas y cualidades individuales y todas las partes y momentos constituyentes en general. Pero ¿han ardido las correspondientes especies geométricas cualitativas u otras? ¿O no es puro absurdo hablar de ello?

Recapitulemos lo dicho. Si la teoría que basa la abstracción en la atención es exacta; si la atención a todo el objeto y la atención a las partes y notas del objeto son, en el sentido de dicha teoría, uno y el mismo acto, que sólo se distingue por los objetos a que se dirige, resulta que no hay especies para nuestra conciencia, para nuestro saber, para nuestro enunciar. Ya distingamos, ya confundamos, la conciencia se dirige siempre a singularidades individuales, y éstas son presentes como tales a la conciencia. Mas como no puede negarse que hablamos de especie en sentido distinto; que en incontables casos mentamos y nombramos no lo singular, sino su idea; que sobre esta unidad ideal como sujeto podemos hacer enunciados lo mismo que sobre la singularidad individual, resulta que la teoría falla su propósito. Pretende explicar la conciencia de la universalidad y la sacrifica en el contenido de sus explicaciones.

§ 20. b) *Refutación del argumento sacado del pensar geométrico*

¿Qué sucede, empero, con las ventajas que la teoría promete para comprender el pensar universal? ¿No es exacto eso que de tan penetrante modo expone Berkeley, cuando dice que en la demostración geométrica de una proposición referente a todos los triángulos sólo tenemos a la vista un triángulo —el triángulo dibujado—, en el cual, empero, no hacemos uso más que de las determinaciones que caracterizan al triángulo como triángulo, prescindiendo de todas las demás? Decir que no hacemos uso más que de esas determinaciones, es decir que sólo a ellas atendemos convir-

tiéndolas en objetos de una atención exclusiva. Así, pues, podríamos salir adelante sin necesidad de admitir ideas universales.

Y en efecto, esto último es verdad, si por ideas universales entendemos las ideas de la teoría de Locke. Pero para evitar ese escollo no hace falta perderse en los extravíos de la doctrina nominalista. Podemos aprobar en lo esencial las manifestaciones de Berkeley; pero hemos de rechazar la interpretación que este pensador les da. Berkeley confunde la base de la abstracción con lo abstraído, el caso concreto singular —del cual saca la conciencia de la universalidad su plenitud intuitiva— con el objeto de la intención mental. Berkeley habla como si la demostración geométrica se desarrollase para el triángulo de tinta pintado sobre el papel o para el triángulo de tiza trazado sobre el encerado; y como si en el pensar universal los objetos singulares, que accidentalmente imaginamos, fueran no simples apoyos para nuestra intención mental, sino los objetos mismos de ésta. Un método geométrico que en el sentido de Berkeley se rigiese por la figura dibujada, daría resultados muy notables, pero no muy gratos. Para lo dibujado no vale en sentido estricto ninguna proposición geométrica, porque lo dibujado no es nunca ni puede ser propiamente una recta, ni una figura geométrica. En lo dibujado no se encuentran las determinaciones geométricas ideales, como, por ejemplo, el color se encuentra en la intuición de lo coloreado. Sin duda, el matemático mira al dibujo, y este dibujo se le ofrece en el modo de un objeto cualquiera de intuición. Pero en ninguno de sus actos mentales *mienta* el matemático ese dibujo, ni ningún rasgo individual en él. Lo que el matemátitco mienta —si no se aparta de su pensar matemático— es «una recta en general». Este pensamiento es el miembro sujeto de su demostración teorética.

Aquello, pues, a que *atendemos* no es ni el objeto concreto de la intuición, ni un «contenido parcial» abstracto (esto es, *un momento no-independiente)*. Es lo abstracto en sentido lógico. Y. por consiguiente, debemos designar como abstracción, en sentido lógico y epistemológico, no el simple subrayado de un contenido parcial, sino la peculiar conciencia, que aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva.

§ 21. *Diferencia entre atender a un momento no-independiente del objeto intuido y atender al correspondiente atributo «in specie»*

Pero conviene perseguir todavía más las dificultades de la teoría combatida. En la contraposición adquirirá mayor claridad nuestra concepción propia.

La atención concentrada sobre un momento atributivo constituye —dice la teoría combatida por nosotros— el cumplimiento intuitivo (la mención «propia») de la significación universal, que está contenida en el nombre del atributo correspondiente. Mentar intuitivamente la especie y verificar el acto

de atención concentrada sería, pues, uno y lo mismo. Pero —preguntamos nosotros— ¿qué sucede entonces en los casos en que *hemos prescindido expresamente del momento individual*? ¿Qué es lo que constituye por ambos lados la diferencia? Cuando algún rasgo, individual del objeto, su colorido peculiar, su forma noble, etc., nos llama la atención, atendemos especialmente a dicho rasgo y, sin embargo, no llevamos a cabo representación universal ninguna. La misma pregunta puede referirse a los concretos plenamente concretos. ¿En qué consiste la diferencia entre la atención exclusiva dirigida a la estatua individual y la aprehensión intuitiva de la idea correspondiente, que se realiza en innumerables estatuas reales?

Nuestros contrarios contestarán: En la consideración individual los momentos individualizadores caen dentro del círculo del interés, mientras que en la consideración específica permanecen excluidos y «el interés se refiere sólo a lo universal», es decir, a un contenido, que no basta por sí para la diferenciación individual. Pero nosotros, en lugar de la objeción anterior —de si la atención sobre las determinaciones individualizadoras hace la individualidad y la no atención la anula—, responderemos con la pregunta siguiente: cuando estamos en una consideración individual, ¿*mentamos* necesariamente también los momentos individualizadores a que tenemos por fuerza que atender igualmente? El nombre propio individual, ¿nombra también implícitamente las determinaciones individualizadoras, por ejemplo, el tiempo y el lugar? Aquí está mi amigo Juan; yo le nombro Juan. Sin duda alguna está determinado individualmente y le corresponde cada vez un lugar y un tiempo determinados. Si estas determinaciones estuviesen mentadas juntamente también, el nombre cambiaría de significación a cada paso que diera el amigo Juan y en cada caso singular de su nominación. Pero difícilmente se sostendrá una tesis semejante. Ni tampoco se buscará la salida diciendo que el nombre propio es propiamente un nombre universal —como si la universalidad del nombre propio, en relación con los múltiples tiempos, lugares, estados del mismo individuo real, no fuera, por su forma, harto diferente de la universalidad específica que posee el atributo de una cosa o la idea genérica de «cosa en general».

En todo caso, cuando consideramos atentamente un trozo o rasgo característico del objeto, el aquí y ahora nos es muchas veces indiferente y no posamos la atención especialmente sobre ello; lo cual no quiere decir que estemos verificando una abstracción en el sentido de una representación universal.

Acaso se busque auxilio en la hipótesis de que las determinaciones individualizadoras son atendidas *accesoriamente*. Pero esta hipótesis es de poca utilidad. Muchas cosas son accesoriamente observadas y no por eso mentadas. Cuando la conciencia de la universalidad se realiza intuitivamente, como verdadera y auténtica abstracción, hállase seguramente en la conciencia también el objeto individual de la intuición que sirve de fundamento; y, sin embargo, ese objeto no es mentado. Lo que Mill dice de la inconsciencia de las determinaciones excluidas por la abstracción es una ficción

inútil y, bien mirado, incluso absurda [7]. En los casos frecuentes, en que expresamos la universalidad correspondiente con respecto a un hecho singular intuitivo, lo singular permanece ante nuestros ojos y no nos hacemos de pronto ciegos para lo individual del caso; por ejemplo, cuando consideramos este florido jazmín y, respirando su perfume, decimos: el jazmín tiene un perfume embriagador.

Si, por último, se intentara el recurso de decir: el elemento individualizador no es tan especialmente atendido como el elemento que nos interesa, pero tampoco es atendido accesoriamente como los objetos que se hallan por completo fuera del interés dominante, sino que es más bien *co-atendido*, como perteneciente a ese interés e implicado de modo peculiar por su intención, esto sería abandonar el terreno de la teoría, puesto que la teoría formula la pretensión de lograr su propósito con sólo la referencia subrayada al objeto concreto dado o a la particularidad dada en él, y resulta ahora que acaba suponiendo formas diferentes de conciencia, que es justamente lo que quería evitar.

§ 22. *Defectos fundamentales en el análisis fenomenológico de la atención*

Esto nos conduce al punto sensible de la teoría, la pregunta: ¿Qué es la atención? Naturalmente no dirigimos a la teoría la censura de no ofrecernos en forma completa la fenomenología y psicología de la atención. Pero le reprochamos el no haber aclarado la esencia de la atención en la medida necesaria para sus fines. La teoría debió efectivamente cerciorarse de lo que da sentido unitario a la palabra atención y ver hasta dónde puede alcanzar su esfera de aplicación y cuáles son los objetos que, en sentido normal, pueden considerarse como atendidos. Debió, además —y sobre todo—, preguntarse qué relación mantiene la atención con la significación o mención que da sentido a los nombres y demás expresiones. Una teoría de la abstracción, como la que combatimos, sólo es posible por el prejuicio —que introdujo Locke— de que los objetos, a que inmediata y propiamente se dirige la conciencia en sus actos y en especial los objetos de la atención, han de ser necesariamente contenidos psíquicos, acontecimientos reales de la conciencia. Parece, en efecto, notorio que la conciencia sólo puede actuar sobre lo que está realmente dado en la conciencia, esto es, sobre los contenidos que la conciencia abarca *realmente* en sí misma, como sus elementos. Lo extraconsciente sólo puede ser, pues, objeto mediato de un acto; y esto simplemente porque el contenido inmediato del acto, su primer objeto, funciona como representante, como signo o imagen de lo no-consciente.

[7] Fácilmente se ve que detrás de esta supuesta «inconsciencia» retorna el absurdo χωρισμὸς de la idea universal de Locke. Lo que no es «consciente» no puede diferenciar lo consciente. Si fuese posible atender exclusivamente al momento de la triangularidad, de tal modo que los caracteres diferenciales desapareciesen de la conciencia, el objeto «consciente», el intuitivo, sería triángulo en general y nada más.

Una vez adquirida la costumbre de considerar así las cosas, sucede fácilmente que para aclarar las relaciones y formas objetivas, pertenecientes a la intención del acto, miramos principalmente a los contenidos de conciencia presentes, considerándolos como los presuntos objetos inmediatos, y luego, engañados por la aparente naturalidad de los giros que hablan de representantes o signos, prescindimos por completo de los propios objetos de los actos —objetos que hemos supuesto mediatos—. Atribuimos entonces inadvertidamente a los *contenidos* todo lo que los actos, en su escueta mención, ponen en el *objeto.* Y así sus atributos, sus colores, formas, etc., son sin más considerados como contenidos e interpretados realmente como contenidos, en el sentido psicológico; por ejemplo, como sensaciones.

Tendremos muchas otras ocasiones de observar cómo toda esta concepción contradice a la clara situación efectiva fenomenológica y cuántos daños ha causado en la teoría del conocimiento. Bastará aquí señalar que cuando, por ejemplo, representamos o juzgamos un caballo, es claro que representamos y juzgamos el caballo y no nuestras sensaciones. Esto último lo hacemos solamente en la reflexión psicológica, cuyos modos de aprehensión no es lícito introducir en el hecho objetivo inmediato. Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de una conciencia, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él.

Esta concepción errónea ejerce también sus influjos perjudiciales sobre la teoría de la abstracción. Extraviados por esas supuestas evidencias, los citados pensadores toman los contenidos vividos por los objetos normales, a que somos atentos. El concreto fenoménico aparece entonces como una complexión de contenidos, que se han fundido en una imagen intuitiva. Esos contenidos son los atributos. Y de estos atributos, concebidos como contenidos (vividos, psíquicos), se dice que, por no ser independientes de la imagen concreta completa, no pueden tampoco ser atendidos separadamente, sino sólo en la imagen. Es incomprensible cómo en tal teoría de la abstracción puedan producirse las ideas abstractas de esa clase de determinaciones atributivas, que pueden, sí, ser percibidas, pero que nunca pueden, por su naturaleza, ser percibidas adecuadamente o ser dadas en la forma de un contenido psíquico. Recordad tan sólo las figuras espaciales tridimensionales y sobre todo, las superficies cerradas, o los cuerpos como la esfera y el cubo. Pues ¿y el sinnúmero de representaciones conceptuales que en todo caso son realizadas con auxilio de la intuición sensible, pero sin que les corresponda, como caso singular, ningún momento intuitivo, ni siquiera en la esfera de la sensibilidad interna? Aquí no se puede hablar seguramente de simple atención a lo dado en la intuición (sensible) o en los contenidos vividos.

Nosotros, desde nuestro punto de vista, nos colocaríamos, por de pronto, en la esfera de la abstracción *sensible* —preferida hasta ahora por su mayor sencillez—, y en ella llevaríamos a cabo una distinción entre los actos en los

cuales está «dado» intuitivamente un momento atributivo y los actos construidos sobre éstos. Estos segundos actos no son actos de mera atención a dicho momento, sino actos nuevos que, generalizando, mientan la especie correspondiente. Y no importa que la intuición ofrezca o no el momento atributivo en modo adecuado. Como complemento, distinguiríamos también: por una parte, los casos de abstracción sensible, es decir, de abstracción que concuerda de modo escueto y (eventualmente) adecuado con la intuición sensible; y por otra parte, los casos de abstracción no sensible o, a lo sumo, parcialmente sensible, es decir, los casos en que la conciencia de la universalidad, una vez realizada, se basa a lo sumo en parte sobre actos de intuición sensibles, pero en la otra parte está edificada sobre actos no sensibles y por tanto está referida a formas mentales —categoriales— que por su naturaleza no pueden hallar cumplimiento en ninguna sensibilidad. De los primeros casos ofrécennos ejemplos adecuados los conceptos no mezclados, procedentes de la sensibilidad externa o interna, como color, ruido, dolor, juicio, voluntad. De los segundos, los conceptos como serie, suma, disyuntivo, identidad, ser, etc. Esta distinción será objeto de serios estudios en las investigaciones siguientes.

§ 23. *El término de atención, empleado en su sentido justo, comprende toda la esfera del pensamiento y no sólo la de la intuición*

El sentido unitario del término atender no exige, ni mucho menos, «contenidos» en el sentido psicológico —como objetos a los cuales atendemos—; y aun rebasa la esfera de la intuición y comprende toda la esfera del pensar. Y es indiferente para ello el modo como se verifique el pensamiento, que puede ser intuitivamente fundado o puramente simbólico. Cuando nos ocupamos teoréticamente de *la cultura del Renacimiento, de la filosofía antigua, de la evolución en las representaciones astronómicas, de las funciones elípticas, de las curvas de enésimo orden, de las leyes de las operaciones algebraicas,* atendemos a todo eso. Cuando realizamos un pensamiento de la forma: *algún A,* estamos atentos precisamente a *algún A* y no a esto o aquello que hay aquí o allá. Si nuestro juicio tiene la forma: *todos los A son B,* nuestra atención se dirige a esta situación objetiva universal y se trata para nosotros de la totalidad y no de esta o aquella singularidad. Y así siempre. Sin duda todo pensamiento o al menos todo pensamiento coherente puede hacerse intuitivo, construyéndose en cierto modo sobre una intuición «correspondiente». Pero la atención dirigida a su base, a la base de la sensibilidad interna o externa, no puede significar atención al contenido fenomenológico, ni al objeto que se manifiesta. Los objetos de los términos *cierto, alguno, todos, cada, y, o, no, sí, así,* etc., etc., no son nada que pueda hallarse en un objeto de la intuición sensible fundamentadora; nada que pueda percibirse o representarse y pintarse exteriormente. Naturalmente, a todos ésos corresponden ciertos actos; las palabras tienen su sig-

nificación; y al comprenderlas llevamos a cabo ciertas formas que pertenecen a la intención objetiva. Pero esos *actos* no son lo *objetivo* que mentamos; son el mentar (representar) mismo y sólo en la reflexión psicológica se convierten en objetivos. Lo *objetivo de la mención* es unas veces la *situación efectiva* universal: *todos los A son B;* otras veces es la genética: *el A (in specie) es B;* otras veces es la indeterminadamente singular: *algún A es B,* etcétera. La atención no recae ni sobre la intuición individual, que para fundamentar la evidencia acompaña acaso a las representaciones del pensamiento, ni sobre los caracteres de acto, que dan forma a la intuición o se cumplen intuitivamente en la intuición formada. La atención recae sobre los *objetos mentales* que adquieren evidencia «intelectiva» en la ejecución de los actos sobre esa base. La atención recae sobre los *objetos y situaciones objetivas* aprehendidos mentalmente de esta o aquella manera. Y naturalmente, la *«abstracción»* —en la cual no miramos solamente a lo intuitivo individual (no solamente lo percibimos con atención), sino que aprehendemos algo mental, algo conforme a la significación— no significa otra cosa sino que estamos viviendo esa ejecución intelectiva de los actos mentales. formados ora así, ora de otra manera.

La extensión del concepto *unitario* de atención es, pues, tan vasta que. sin duda alguna, comprende todo el reino de la mención intuitiva y mental, esto es, la esfera toda de la representación, tomando esta palabra en un sentido fijamente limitado, pero suficientemente amplio, que abarca la intuición y el pensamiento. En último término, la atención se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo.* Así, pues, el término distintivo de atender, considerado como un privilegio concedido dentro de la esfera de la conciencia, se refiere a cierta diferencia que es independiente de la especie de la conciencia (del modo de la conciencia). Ejecutamos ciertas «representaciones», y mientras tanto estamos «concentrados», no sobre estas representaciones, que ejecutamos, sino sobre los objetos de otras representaciones.

Si nos representáramos el notar o advertir algo como un modo simple —no susceptible de más descripción—, mediante el cual llegan a conciencia separada, son «destacados» o «encontrados» por nosotros ciertos contenidos que, en otro caso, confluirían en la unidad de la conciencia; si en igual sentido negáramos toda diferencia en el modo de representar y consideráramos seguidamente la atención como una función iluminativa y destacante, que existe en ese círculo, reduciríamos excesivamente los conceptos, sin poder por ello anular sus más amplias significaciones ni evitar el recaer de nuevo en ellos. Extraviados por la confusión entre el objeto y el contenido psíquico, olvidan nuestros contrarios que los objetos, que nos son «conscientes», no están simplemente en la conciencia como en un cajón, de tal suerte que puedan ser hallados y tomados en ella, sino que *se constituyen* en diferentes formas de intención objetiva, como lo que son y valen para nosotros. Olvidan que desde el hallazgo de un contenido psíquico —es decir, desde la pura intuición inmanente de tal contenido— hasta la percepción e

imaginación externa de objetos, que no se hallan ni pueden hallarse inmanentes, y desde aquí, a su vez, hasta las supremas configuraciones del pensamiento, con sus múltiples formas categoriales y las formas significativas a éstas acomodadas, pasa un concepto *esencialmente* unitario. Olvidan que, ya verifiquemos *intuiciones* percibiendo, imaginando, recordando, o ya pensemos pensamientos en formas empíricas y lógico-matemáticas, siempre existe una mención, una intención, que se endereza hacia un objeto; siempre existe una conciencia que es conciencia *de* ese objeto. Ahora bien, la mera existencia de un contenido en la conexión psíquica no es ni mucho menos lo mismo que el ser ese contenido objeto de mención. Para ser objeto de mención, ese contenido necesita primero ser «notado» o «advertido»; y el notarlo o advertirlo es representarlo, puesto que es dirigir hacia él la mirada. Decir que un contenido meramente vivido es un contenido representado y, por traslación, llamar representaciones a todos los contenidos vividos en general, es uno de los peores falseamientos de concepto que conoce la filosofía. En todo caso, es legión el número de errores epistemológicos y psicológicos que ha ocasionado. Si nos atenemos al concepto intencional de representación, que es el único que da la pauta para la teoría del conocimeinto y la lógica, no podremos ya seguir juzgando que todas las diferencias entre un representar y otro representar se reduzcan a diferencias entre los «contenidos» representados. Por el contrario, es bien evidente que —sobre todo en el terreno de lo puramente lógico— *a cada forma lógica primitiva* corresponde *un «modo de conciencia» o un «modo de representar»*. Y como quiera que, desde luego, *todo nuevo modo de referencia intencional* recae siempre en cierta manera *sobre los objetos* —a saber: constituye las nuevas formas con que la objetividad justamente es consciente—, puede decirse también que toda diferencia del representar está en lo representado. Pero entonces hay que tener en cuenta que *las diferencias en lo representado, en la objetividad, son de dos clases:* diferencias de la *forma categorial* y diferencias de la *cosa misma,* cosa que puede ser consciente como idéntica en una pluralidad de formas. De esto tratarán más detenidamente las investigaciones siguientes.

CAPITULO **4**

Abstracción e idea representante

§ 24. *La representación universal como artificio que economiza pensamiento*

Del nominalismo medieval procede un error que gusta de considerar los conceptos y nombres universales como *meros artificios* de una economía mental, destinados a ahorrarnos la contemplación y nominación singular de todas las cosas individuales. La función del concepto —se dice— ayuda al espíritu pensante a franquear los límites impuestos por la inabarcable multitud de las singularidades individuales. A esas operaciones que economizan pensamiento debe el espíritu el poder alcanzar, por vías indirectas, el fin del conocimiento, que por vías directas fuera inaccesible. Los conceptos universales nos dan la posibilidad de considerar las cosas, por decirlo así, en haces y de formular enunciados que de *una vez* se refieren a clases enteras, esto es, a innumerables objetos, en lugar de aprehender y juzgar cada objeto por sí.

Locke introdujo este pensamiento en la filosofía moderna. Dice, por ejemplo, en las palabras finales del tercer capítulo del tercer libro del *Essay*: «...que los hombres, haciendo ideas abstractas y fijándolas en su mente con nombres anejos a ellas, se capacitan para considerar las cosas y discurrir sobre las cosas como si éstas estuvieran en haces, para más fácil y presto adelanto y comunicación de su conocimiento; el cual marcharía muy despacio si las palabras y los pensamientos estuviesen limitados a lo particular» [1].

Esta exposición se revela como un contrasentido, si tenemos en cuenta que, sin significaciones universales, no podría formularse ningún enunciado y, por tanto, ningún enunciado individual; y que hablar de pensar, de juzgar, de conocer, no tiene sentido lógico relevante si se basa tan sólo en representaciones individuales directas. La más ideal adaptación del espíritu humano a la multiplicidad de las cosas individuales, la realización real e

[1] Véase también el final de la cita en el § 9 de la presente investigación, p. 311. Entre los modernos citaré a Rickert, *Zur Theorie der naturwissenschaftliche Bergriffsbildung*, en *Viereteljahrsschrift f. wiss. Philos.*, XVIII.

incluso fácil de una aprehensión adecuada de lo singular, no haría superfluo el pensamiento. Pues las operaciones que llevaríamos a cabo de esa suerte no serían las operaciones del pensar.

En la vía de la intuición no hay, por ejemplo, ninguna ley. Puede suceder que el conocimiento de las leyes resulte favorable a la conservación del ser pensante; puede suceder que regule provechosamente la formación de representaciones intuitivas de esperanza y aun que las regule en modo mucho más provechoso que el curso natural de la asociación. Pero la referencia de la función mental a la conservación de los seres pensantes y, en nuestro caso, de la humanidad, pertenece a la antropología psíquica, no a la crítica del conocimiento. Lo que la ley lleva a cabo como unidad ideal —comprender en sí *lógicamente* un sinnúmero de casos singulares posibles en el modo de la significación enunciativa universal— no puede realizarlo ninguna intuición, aunque sea la intuición divina de todas las cosas. Intuir no es pensar. La perfección del pensar reside, sin duda, en el pensamiento intuitivo, como pensamiento «propio»; o también en el conocimiento, cuando la intención mental, por decirlo así, satisfecha, se convierte en intuición. Pero si recordamos las breves indicaciones del capítulo anterior, calificaremos de radicalmente falsa la interpretación de esta situación objetiva, que pretende concebir la intuición —entendida en el sentido corriente de actos de la sensibilidad externa o interna— como la función intelectual propia y considera que superar sus límites (por desgracia harto estrechos) mediante artificios indirectos, capaces de ahorrar intuición, es la verdadera tarea del pensamiento conceptual. Es cierto que solemos tomar por ideal lógico un espíritu cuya intuición abarcase todas las cosas. Pero si tal hacemos, es porque fácilmente añadimos a la intuición de todo la ciencia de todo, el pensamiento de todo, el conocimiento de todo y nos representamos ese espíritu como un espíritu que no actúa en mera intuición (vacía de pensamiento, bien que adecuada), sino que también da forma categorial a sus intuiciones y las reúne en síntesis y halla en estas intuiciones ya conformadas y reunidas el cumplimiento último de sus intenciones mentales, realizando de este modo el ideal del conocimiento. Deberemos, pues, decir que el objetivo del conocimiento, el verdadero conocer no es la mera intuición, sino la intuición adecuada, conformada en formas categoriales y perfectamente adaptada, por tanto, al pensar; o viceversa, que el verdadero conocer es el pensar que toma de la intuición la evidencia. Dentro de la esfera del pensar cognoscitivo tiene sentido —y ancho campo— la «economía del pensamiento». que es más bien economía de conocimiento [2].

[2] Véanse los «Prolegómenos a la lógica pura». capítulo 9, pp. 169 y s.

§ 25. *De si el ser representantes universales constituye la característica esencial de las representaciones universales*

La concepción que acabamos de caracterizar y según la cual los conceptos universales son artificios destinados a ahorrar pensamiento, recibe una forma más detallada en la teoría del *sustituto-representante*. En verdad —se dice— no hay más que representaciones intuitivas singulares; sobre éstas camina todo pensar. Ahora bien, por necesidad o comodidad, sustituimos a las representaciones, que propiamente hay que realizar, otras que son sus *representantes*. El artificio ingenioso del *representante universal, que se refiere a toda una clase,* nos permite obtener los mismos resultados que si de continuo hubiesen estado presentes ante nosotros las representaciones mismas; o mejor dicho, nos permite obtener de una operación concentrada resultados que comprenden todos los resultados singulares, que podríamos obtener sobre la base de representaciones reales.

Claro está que a esta doctrina le alcanzan también las objeciones anteriores. Pero la idea del representante desempeña también un papel en ciertas teorías de la abstracción, que no conceden ninguna o poca importancia al valor económico de la función sustitutiva. Y se preguntará si esta idea, separada de las teorías que hablan de economía del pensamiento, puede ser de algún provecho para caracterizar la esencia de las significaciones universales. La palabra representante tiene, desde luego, una vacilante multivocidad. Sin duda, podemos aventurar la expresión de que el nombre universal o la intuición singular, que le sirve de fundamento, es «representante» de la clase. Pero debemos pensar si las distintas significaciones de la palabra no se mezclan y si, por tanto, el empleo de esta voz, en vez de aclarar lo característico de las significaciones universales, no contribuirá más bien a sembrar confusión o incluso a favorecer doctrinas erróneas.

Según lo que llevamos dicho, la diferencia entre las representaciones universales (lo mismo da aquí entender por tales las intenciones significativas universales que los correspondientes cumplimientos significativos) y las representaciones singulares intuitivas no puede ser una simple diferencia de función psicológica, una simple diferencia en el papel asignado a ciertas representaciones singulares de la sensibilidad interna y externa, en la conexión del proceso psíquico de nuestra vida. Por consiguiente, no necesitamos ya discutir aquellas exposiciones de la teoría representativa, que consideran la función del representante simplemente como una de esas funciones psicológicas, omitiendo por completo el hecho fundamental fenomenológico, las nuevas modalidades de la conciencia, que prestan su sello a la vivencia singular de la expresión y del pensamiento universal. A veces este punto cardinal es tocado de paso y algunas manifestaciones revelan que no se prescinde por completo de lo fenomenológico. Incluso, quizá, contesten los más a nuestros reproches, diciendo que lo que nosotros acentuamos es

también su opinión; que desde luego la función representativa se manifiesta en un carácter fenoménico peculiar; pero que la representación universal no es otra cosa que una representación singular, bien que *teñida con otro matiz;* que lo intuitivamente representado vale para nosotros, en ese matiz, como *representante* de toda una clase de individuos semejantes entre sí. Pero esta confesión no puede sernos de mucha utilidad, ya que lo importante en sentido lógico y epistemológico es tratado de esa suerte como una adición insignificante a la intuición individual, adición que no varía gran cosa en el contenido descriptivo de la vivencia. Aun cuando aquí no se desconoce por completo el nuevo carácter que vivifica mentalmente la palabra y la imagen ilustrativa, sin embargo, no se considera necesario concederle un interés descriptivo especial. Se cree que el término superficial de «representante» basta para resolver el problema. No se llega a tener conciencia de que todo lo lógico está contenido en este y otros semejantes caracteres del acto y que cuando se habla en sentido lógico de «representaciones» y «juicios» —con sus múltiples formas— son actos de esta clase los que determinan los conceptos. No se advierte que la *esencia inmanente* de los matices, que caracterizan estos actos, consiste en ser conciencia de lo universal y que todos los modos de universalidad mentada, que ocupan a la lógica pura, según forma y ley, sólo llegan a sernos dados merced a modalidades correspondientes de esos caracteres intencionales. También se desconoce que las intuiciones individuales proporcionan, sin duda, en cierto modo, las bases para los nuevos actos —sobre ellas construidos— de la representación mental (ya «simbólica» o ya «propia»); pero que no penetran con su intención sensible-intuitiva en el contenido del pensamiento y que, por tanto, falta precisamente eso que supone el sentido predominante —y aludido por los mantenedores de la teoría— en el término de «sustituto-representante».

§ 26. *Continuación. Las diferentes modificaciones de la conciencia de la universalidad y la intuición sensible*

No será inútil añadir algunas consideraciones más detenidas. Esa nueva concepción que concede al nombre o imagen el carácter de «representante», es —decíamos con insistencia— un nuevo modo en el acto de representar. En el significar (y no solamente en el significar universal) se verifica un nuevo modo de mención —nuevo en comparación con la mera intuición del sentido «externo» o «interno»— que tiene un sentido completamente distinto y a veces también un objeto completamente distinto que la mención por mera intuición. Y según sea la función lógica del nombre universal, según sea la conexión de significación, en que se ofrezca el nombre y a cuya acuñación coadyuve el nombre así será —como ya ocasionalmente hemos hecho notar [3]— el contenido de esta nueva mención diferente y se diferen-

[3] Véase *supra,* capítulo 3, § 16, p. 326.

ciará diversamente en su esencia descriptiva. Ya lo intuido individual no es mentado pura y simplemente, tal y como se ofrece en la apariencia, sino que unas veces es mentada la especie en su unidad ideal (por ejemplo, *la tonalidad de do mayor, el número 3)*; otras, la clase como totalidad de las singularidades participantes en lo universal (*todas las notas de esta tonalidad,* o dicho formalmente: *todos los A*); otras, un individuo indeterminado es esta especie *(un A)* o de esa clase *(uno de los A)*; otras, este individuo intuido, pero pensado como depositario del atributo *(este A aquí)*, etc. Cada una de estas modificaciones cambia el «contenido» o «sentido» de la intención; o dicho de otro modo: a cada paso cambia lo que, en el sentido de la *lógica,* se llama la «representación» —lo representado tal y como es concebido y mentado lógicamente—. En esto es indiferente que la *intención* individual concomitante siga siendo la misma o cambie constantemente; la representación lógica varía cuando varía la mención —el sentido de la expresión— y permanece idénticamente la misma, mientras la mención sigue siendo la misma. Ni siquiera necesitamos insistir en que el fenómeno que sirve de fundamento puede desaparecer.

La diferencia entre la «aprehensión» mental y la sensible es esencial. No debe entenderse como la diferencia existente, por ejemplo, entre dos aprehensiones de «uno y el mismo objeto», que se toma una vez por un muñeco de cera y otra vez —dominados por la ilusión engañosa— por una persona viva. No debe, pues, entenderse como si se tratase sólo del cambio de dos aprehensiones intuitivas individuales. Ni tampoco debe inducirnos a error el hecho de que la intención representativa pueda ser dirigida también a singularidades *individuales* (a una, a varias o a todas las de su especie) en las formas de la representación mental singular, de la representación de pluralidad o de la representación de totalidad. Es bien evidente que el carácter de la intención, y por tanto, el contenido de significación, es totalmente distinto frente a cualesquiera representaciones intuitivas (sensibles). Mentar *un A* es algo distinto que representar un *A* en intuición escueta (sin el pensamiento: *un A)*, y también que referirse a él en significación y nominación directa, esto es, mediante un nombre propio. La representación *un hombre* es distinta de la representación *Sócrates;* e igualmente es distinta de ambas la representación *el hombre Sócrates.* La representación *algunos A* no es una suma de intuiciones de estos o aquellos *A;* tampoco es un acto de colección que reúna intuiciones singulares dadas previamente (aun cuando esta reunión, con su correlato objetivo, el conjunto, es una operación de rendimiento mayor y que rebasa la esfera de la intuición sensible). Cuando sirven de base tales intuiciones, como intuiciones ejemplares, no son ellas ni su conjunto lo que hemos tenido presente; nuestra mención se ha referido precisamente a «*algunos*» *A,* cosa que no puede ser intuida en ninguna sensibilidad, ni externa, ni interna. Lo mismo puede decirse, como es natural, de otras formas universales de significación, como las formas numéricas *dos* o *tres* y también las formas de totalidad, *todos los A.* La totalidad está representada, en el sentido lógico, tan pronto como com-

prendemos la expresión *todos los A* y la empleamos conforme a su sentido. Está, pues, representada en el modo del pensamiento unitario; y sólo así —o en una forma «propia» correspondiente— puede llegar a la conciencia como tal totalidad. Porque intuir, podemos intuir esto o aquello; podemos recorrer muchas singularidades; podemos coleccionarlas con asiduo celo y, en el mejor de los casos, habiendo conseguido realmente agotar la extensión del concepto, podemos haber representado todos los *A*. Pero esto no quiere decir que hayamos representado *todos los A,* es decir, que hayamos verificado la representación lógica. Suponiendo, por otra parte, que esté verificada esta representación lógica, el hecho de que ella solicite intuición y espere y obtenga de la intuición aclaración, no le añade ni le quita nada en esencia. Bien se ve que la presentación sensible intuitiva de la objetividad representada (aquí es la de todos los *A)* no nos pone ante los ojos lo que «propiamente es mentado». La intención mental es más bien lo que —en el modo en que lo exijan su forma y su contenido— debe referirse a la intuición y cumplirse en la intuición; y así se produce un acto complejo que obtiene la ventaja de la claridad intelectiva, pero que no aparta el pensamiento para sustituirle una simple imagen.

Debemos contentarnos aquí con estas indicaciones provisionales y bastante someras. Para aclarar la diferencia entre el pensar y el intuir, el representar impropio y el representar propio, verificaremos en la última investigación análisis detenidos. Estos nos proporcionarán un concepto nuevo de la intuición, que se destacará sobre el concepto corriente: el de la intuición sensible.

§ 27. *El sentido legítimo del «representante» universal*

Después de estas consideraciones, habremos de sentirnos poco inclinados a hacer amistad con el término —predilecto desde antiguo— que habla de la función representativa encomendada a los signos e imágenes intuitivas universales. Ese término es equívoco, sobre todo en la interpretación que suele dársele; y resulta poco apto para contribuir en algo a la caracterización aclarativa del pensamiento que se mueve en formas universales.

La universalidad de la representación se supone residir en la universalidad que se confiere al mandato representativo obtenido por la imagen representante. Si pudiéramos entender el tal mandato representativo como esa nueva modalidad de la conciencia que se verifica sobre la base de la intuición; o, más exactamente, como esas modificaciones cambiantes que caracterizan la conciencia de la universalidad ya como conciencia de lo específico, ya como conciencia de la totalidad, ya como conciencia indeterminada de la unidad, o de la pluralidad, etc., todo sería entonces perfecto. Los términos de función representativa de la imagen intuitiva podrían emplearse, entendiéndolos en el sentido de que la imagen intuitiva reproduce solamente un individuo de la especie correspondiente, pero funciona como

base sobre la cual se construye la conciencia conceptual, de tal suerte que, por medio de ella, la intención se endereza a la especie, o a la totalidad de los objetos del concepto, o a un individuo indeterminado de la especie, etc. Y entonces, en sentido objetivo, el mismo objeto intuido podría designarse como representante de la especie, de la clase, del individuo indeterminado, etcétera.

Y lo que decimos de las imágenes intuitivas ilustrativas, vale también para los *nombres*, cuando funcionan como representantes, sin auxilio ilustrativo. Así como la conciencia de la significación puede desenvolverse sobre la base de una intuición inadecuada y, en último término, muy alejada de toda ejemplificación propiamente dicha, así también puede desenvolverse sobre la base de meros nombres. Decir que el nombre es «representante» no significaría, pues, otra cosa, sino que el fenómeno físico del nombre es el depositario de la correspondiente intención significativa, en la cual es mentado el objeto conceptual.

De esta concepción quedaría entonces excluido el nominalismo. Pues ya no se reduciría el pensamiento a manipulaciones exteriores con nombres e ideas singulares o a mecanismos asociativos inconscientes, que hicieran salir las singularidades como las cifras en una máquina de calcular, sino que se reconocería la existencia de un modo de representar conceptal, descriptivamente diferenciado del modo de representar intuitivo (de la mención directamente referida al objeto fenoménico), la existencia de una mención de especie fundamentalmente nueva, a la que pertenecen por su *esencia* las formas del *uno* y *muchos,* del *dos* y *tres,* del *algo en general,* del *todos,* etc., entre las cuales se halla también *la* forma en que se constituye *la especie,* en el modo del *objeto representado,* para poder funcionar como sujeto de posibles atribuciones o predicaciones.

§ 28. *El representante como sustituto. Locke y Berkeley*

Pero la tesis del «representante» universal no tiene, en la teoría histórica de la abstracción, el contenido que acabamos de exponer y que sería el único legítimo, bien que el nombre de representante sea harto poco adecuado. La tesis del «representante» alude, en efecto, a *la sustitución del signo en lugar de lo designado.*

Ya Locke concedió un papel importante a esta sustitución, en conexión con su doctrina de las ideas abstractas. De él tomó la teoría de la abstracción de Berkeley y sus sucesores ese mismo pensamiento. Leemos en Locke: «es claro que lo general y universal no pertenece a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y creaciones del entendimiento, hechas por éste para su propio uso, y conciernen solamente a los signos, ya sean palabras o ya ideas. Las palabras son generales... cuando son usadas como signos de ideas generales y resultan así aplicables indiferentemente a muchas cosas en particular; y *las ideas son generales cuando han sido constituidas como*

representantes de muchas cosas particulares; su naturaleza general no es otra cosa que su capacidad de estar dentro del entendimiento *para significar o representar muchas cosas particulares,* pues la significación que tienen no es nada más que una relación que, en la mente del hombre, se añade a ellas» [4].

Los vivos ataques de Berkeley contra la teoría de la abstracción de Locke se refieren a las «ideas abstractas». Mas la función sustitutiva que Locke concede a estas ideas abstractas, la traslada Berkeley a las ideas singulares presentes y, respectivamente, a los nombres universales en sí y por sí. Recuerdo las siguientes consideraciones en la Introducción a los *Principles of human Knowledge:* «Si queremos enlazar con nuestras palabras un sentido determinado y hablar sólo de lo conceptual, debemos, creo yo, reconocer que *una idea, que en sí y por sí es idea singular,* se convierte en universal, *porque es usada como representante o sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie.* Aclaremos esto por medio de un ejemplo. Imaginad que un geómetra demuestra cómo una línea puede dividirse en dos partes iguales. El geómetra dibuja, por ejemplo, una línea negra de una pulgada. *Esta línea,* que en sí y por sí es una línea singular, es sin embargo *universal con respecto a lo que por ella es designado;* porque por el uso que aquí tiene, es *representante de todas las líneas singulares,* cualquiera que sea la constitución de éstas; de manera que lo que de ella se demuestre está demostrado de todas las líneas o, dicho con otras palabras, de una línea en general. Del mismo modo que la línea singular se convierte en universal *al servir de signo,* así también el *nombre línea,* que en sí es particular, se ha convertido en universal al servir de signo. Y así como la universalidad de aquella idea no se basa en que dicha idea sea el signo de una línea abstracta o universal, sino en que es *signo de todas las líneas rectas singulares, que puedan existir,* así debemos también admitir que la palabra línea debe su universalidad a la misma causa, esto es, a la circunstancia de designar indistintamente diferentes líneas singulares.»

«La universalidad consiste, a mi juicio, no en la esencia o concepto [*nature of conception*] positivo absoluto de algo, sino en la relación en que algo se halla con otros individuos, los cuales son de esta suerte designados o representados; por lo cual sucede que nombres, cosas o conceptos [5], que por su propia naturaleza son particulares, se convierten en universales.»

«Parece... que una palabra se convierte en universal al ser usada como

[4] *Essay,* tomo III, capítulo III, sec. 11.

[5] *Things or notions.* Es sabido que las «cosas» para Berkeley no son más que complexiones de «ideas». Mas con respecto a las *notions,* Berkeley alude aquí a las representaciones, que se refieren al espíritu y sus actividades; o también a representaciones cuyos objetos, como todas las relaciones, «incluyen» dichas actividades. Estas representaciones, que Berkeley separa de las ideas sensibles, por ser radicalmente diferentes de éstas, y que no quiere llamar ideas (véase sección 142), son, pues, idénticas a las que Locke llama ideas de la reflexión y comprenden no sólo las ideas puras de la reflexión, sino también las mezcladas. Por lo demás, el concepto que Berkeley tiene de *notion* es casi imposible de precisar unitaria y claramente.

signo no de una idea abstracta universal, sino de muchas ideas singulares, cada una de las cuales evoca dicha palabra indistintamente en el espíritu [*any one of which it indifferently suggests to the mind*]. Si, por ejemplo, decimos: *la variación del movimiento es proporcional a la fuerza empleada*, o: *todo lo extenso es divisible*, deberán entenderse estas reglas en general para el movimiento y la extensión; y, sin embargo, no se deduce que en mi espíritu evoquen una representación de movimiento sin cuerpo movido o sin dirección y velocidad determinadas... Lo que hay es que cualquiera que sea el movimiento que yo considere, ya sea lento o rápido, ya sea vertical, horizontal u oblicuo, ya sea el movimiento de este o aquel objeto, *el axioma a él referente resulta siempre igualmente verdadero*. Del mismo modo resulta igualmente verdadera la otra proposición para cualquier extensión particular.» [6]

§ 29. *Crítica de la teoría de Berkeley*

A estas consideraciones hemos de oponer lo siguiente: La afirmación de Berkeley, según la cual la idea singular se emplea como representante sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie, no puede tener un sentido aceptable si se considera la significación normal de la palabra representante sustituto. Hablamos de representante cuando un objeto asume operaciones (o es término de operaciones) que otro objeto debiera ejecutar (o padecer). Así, el administrador apoderado, como representante de su cliente, procura los asuntos de éste; así el embajador representa al gobernante, y el símbolo abreviado representa la expresión algebraica compleja. Ahora bien, la representación momentáneamente viva, ¿hace realmente en nuestro caso una sustitución semejante? ¿Asume una operación que propiamente fuera llamada a ejecutar otra idea singular o toda idea singular de la clase? Sin duda, sí, si creemos el tenor clarísimo de las manifestaciones de Berkeley. Pero en verdad no puede decirse que así sea. Lo único notorio en todo esto es que la operación llevada a cabo por la idea singular presente *hubiera podido igualmente* ser llevada a cabo por cualquier otra; en efecto, cualquiera podría servir de base para la abstracción, de fundamento intuitivo para la significación universal. El pensamiento de la sustitución se produce, pues, merced a *la reflexión* de que cualquier idea singular tiene igual valor para esa función y de que, una vez elegida una, cualquier otra podría tomar su puesto, y viceversa. Dondequiera y cuando quiera que verificamos intuitivamente una significación universal, es este pensamiento *posible*. Mas no en modo alguno es por ello real; cuanto más que supone precisamente el concepto de universalidad que debiera reemplazar. Por consiguiente, las ideas singulares son sólo sustitutos posibles, no reales, de sus iguales.

[6] *Principles, Introd.*, § 11. *The Works of G. Berkeley by A. C. Fraser*, p. 144.

Pero Berkeley toma como efectiva la sustitución y se basa para ello, por una parte, en el sentido de los enunciados universales, y por otra parte, en el papel que las figuras desempeñan en la demostración geométrica. Lo primero es aplicable a la cita anterior del § 11 de la Introducción a sus *Principles*. Cuando juzgamos: *todo lo extenso es divisible,* queremos decir: cualquier extenso que consideremos, sea lo que fuere, se revelará divisible. El nombre universal (o respectivamente la idea singular, siempre concomitante) es representante —según el sencillo sentido de la frase— de toda extensión singular, no importa cuál. Así, pues, la idea singular dada sugiere, «evoca indistintamente en el espíritu» otra cualquiera idea singular de la clase extensión.

Aquí, empero, confunde Berkeley dos cosas esencialmente diferentes:

1.ª El signo (nombre o idea singular) es representante de todo individuo que se halle en la extensión del concepto, cuya representación incluso evoca *(suggests),* según Berkeley.

2.ª El signo tiene la significación, el sentido de: *todos los A* o *un A, sea el que fuere.*

En el segundo caso no puede hablarse de representante en el sentido de sustituto. Podrán ser evocados uno o varios *A* o representados con plena intuición; pero el *A* singular que tengo ahora ante los ojos (sin haberlo buscado) no señala a ningún otro, del cual sea sustituto; y menos aún señala a todos los demás de la misma especie. En un sentido muy distinto son representados todos los *A* o cualquier *A,* a saber: son *mentalmente representados.* En una pulsación unitaria, en un acto homogéneo y peculiar se verifica la conciencia de *todos los A.* Y ese acto no tiene componentes que se refieran a todos los *A* singulares; no es producible o sustituible por ninguna suma o trama de actos singulares o de sugestiones singulares. Por su «contenido», por su sentido ideal, refiérese dicho acto a todo miembro de la extensión; mas no en modo real, sino en modo ideal, es decir, lógico. Lo que enunciamos de *todos los A,* esto es, lo que enunciamos en una proposición unitaria de la forma: *todos los A son B,* vale notoriamente y *a priori* para todo *A* que determinadamente se ofrezca presente. La conclusión que va de lo universal a lo singular ha de verificarse en cada caso dado; y de *A* ha de enunciarse el predicado *B* con legitimidad lógica. Mas no por eso el juicio universal contiene en sí realmente el juicio particular, ni la representación universal contiene realmente la representación singular (que cae bajo ella), cualquiera que sea el sentido, psicológico o fenomenológico, en que se tome. Por tanto, tampoco la contiene en el modo de un haz de sustituciones. Es infinita la extensión de todos los conceptos universales «puros», no mezclados con posiciones empíricas de existencia, como número, figura espacial, color, intensidad. Esta infinitud caracteriza ya como un contrasentido la interpretación que combatimos.

§ 30. *Continuación. El argumento sacado por Berkeley de la demostración geométrica*

Berkeley apela también al *ejemplo de la línea dibujada,* de que hace uso el geómetra en la demostración. Aquí Berkeley se deja extraviar por la propensión empirista a preferir siempre la singularidad sensible-intuitiva a los objetos mentales propios, como se ve por el hecho de tomar como *sujeto* de la demostración aquí, lo mismo que en los demás puntos, el caso singular sensible (o mejor dicho, el análogo sensible del caso singular ideal) que sirve de apoyo al pensamiento matemático, como si la demostración fuera hecha para el rasgo trazado sobre el papel, para el triángulo dibujado sobre el encerado y no para la recta, no para el triángulo puro y simple o «en general». Ya hemos anotado este error anteriormente[7], y hemos mostrado que la prueba en verdad no se hace para la singularidad dibujada, sino desde luego para la universalidad, y es pensada para todas las rectas en general y en un solo acto. En esto no introduce el menor cambio el modo de expresarse los geómetras, que formulan su proposición universal y comienzan la demostración con las palabras siguientes, por ejemplo: «*Sea AB una recta...*» Estas palabras, en efecto, no quieren decir que la demostración vaya dada primero para esta recta *AB* (o para una recta ideal determinada y representada por *AB),* la cual funcione luego como sustituto representante de cualquier otra recta. Quieren decir tan sólo que *AB*, en simbolización intuitiva, constituye un ejemplo, que sirve de apoyo para la concepción más intuitiva posible del pensamiento: *una recta en general,* pensamiento que forma el verdadero y continuo elemento de la conexión lógica.

Que la tesis del sustituto representante no sirve para explicar el pensamiento universal, se ve claramente en el problema que plantean las representaciones universales, muy numerosas, que intervienen en esa demostración llevada a cabo presuntamente para la *recta sobre el papel.* Las intuitividades correspondientes a esas representaciones universales no pueden, claro está, considerarse como objetos del pensar demostrativo, pues si así fuera no llegaríamos a constituir ni una sola proposición y tendríamos muchas ideas singulares como sustitutos representantes, pero ningún pensamiento. Y ¿se cree, acaso, que un conglomerado de tales singularidades puede producir una predicación? Sin duda, la función del nombre universal y su significación universal es en el predicado distinta que en el sujeto; y, como ya hemos observado antes, se diferencia múltiplemente según las formas lógicas, esto es, las formas de las conexiones mentales, en que se fusionan las significaciones universales, conservando idéntico un núcleo y modificándose merced a la diferente función sintáctica. (Véase la nota 5 de la p. 326). ¿Quién pretenderá que la frase de sustituto representante sea

[7] Véase § 20, p. 332. Véase sobre esto también Locke, libro IV, capítulo I, § 9.

bastante para resolver el problema de esas formas, en que se manifiesta la constitución del pensar como tal o, hablando objetivamente, en que se desenvuelve *a priori* la esencia ideal de la significación (lo mismo que la esencia del número se desenvuelve en las formas numéricas)?

§ 31. *Las fuentes principales de los errores señalados*

Fuera excesivo el hacer a Locke y Berkeley el reproche de haber desconocido la diferencia descriptiva que existe entre la idea singular en intención individual y la misma idea en intención universal (como fundamento de una conciencia conceptual). En diferentes giros nos aseguran Locke y Berkeley que es el «espíritu» el que les concede la función sustitutiva, que es el espíritu el que utiliza la singularidades fenoménicas como representantes. Y estos grandes pensadores concederían, de seguro, que esas actividades del espíritu son conscientes y, por tanto, caen en la esfera de la reflexión. Pero sus errores (o confusiones) epistemológicos fundamentales proceden de un motivo que ya antes hemos puesto de manifiesto [8], y que es: que en sus análisis fenomenológicos se atienen, casi exclusivamente, a lo singular intuitivo y, por decirlo así, a lo palpable de la vivencia mental, a los nombres y a las intuiciones ejemplificativas, y no saben qué hacer con los caracteres de los actos, porque éstos, precisamente, no son nada palpable. Por eso, sin cesar, buscan otras singularidades sensibles y manipulaciones sensiblemente representables, para dar al pensamiento esa especie de realidad, por la cual sienten prejuzgada predilección y que no quiere revelarse en el fenómeno efectivo. No se resuelven dichos pensadores a tomar los actos mentales como se ofrecen en su pureza fenomenológica; a considerarlos como nuevos caracteres de los actos, como nuevas «modalidades de conciencia» frente a la intuición directa. No ven lo que para cualquier persona, que considere las cosas sin erróneos prejuicios tradicionales, resulta manifiesto: que esos caracteres de los actos son modos de mentar, modos de significar, con tal o cual contenido significativo, tras de los cuales no hay que buscar absolutamente nada que no sea justamente mentar, significar.

Lo que sea «significación» es cosa que puede sernos tan inmediatamente dado como lo que sea color y sonido. No se puede definir más detalladamente. Es un término descriptivamente último. Cuando emitimos o comprendemos una expresión, esta expresión significa algo para nosotros, tenemos conciencia actual de su sentido. Este comprender, significar, emitir un sentido no es oír los sonidos verbales o vivir alguna imagen simultánea. Y así como nos son dadas diferencias fenomenológicas evidentes entre los sonidos, así también nos son dadas diferencias entre las significaciones. Claro está que la fenomenología de las significaciones no acaba con esto; más bien empieza aquí. Habrá que establecer, por una parte, la diferencia

[8] § 15, p. 323.

—fundamental en la teoría del conocimiento— entre las significaciones simbólicas vacías y las intuitivamente llenas, y, por otra parte, habrá que estudiar las especies esenciales y formas de enlace de las significaciones. Esta es la esfera del análisis actual de la significación. Resolvemos sus problemas haciéndonos presentes los actos y lo que en los actos está dado. En identificación y diferenciación, enlace y separación puramente fenomenológicos, como también por abstracción generalizadora, adquirimos las esenciales especies y formas de significación; o dicho de otro modo: adquirimos los conceptos lógicos elementales, que no son otra cosa sino formaciones ideales de las diferencias primitivas de significación.

Pero en vez de analizar fenomenológicamente las significaciones para determinar las formas lógicas fundamentales; o viceversa, en vez de comprender claramente que las formas lógicas fundamentales no son otra cosa que los caracteres típicos de los actos y sus formas de enlace (en la formación de intenciones complejas), se verifican *análisis lógicos en el sentido usual,* se reflexiona sobre lo que en las significaciones constituye el *objeto* de la intención y se busca luego en la *realidad* de los actos eso que ha sido mentado para los objetos. Se piensa *en* las significaciones en vez de pensar *sobre* las significaciones. Se trabaja con las situaciones objetivas representadas y juzgadas, en vez de trabajar con las representaciones y los juicios (esto es, las significaciones nominales y proposicionales). Se pretende y se cree haber llevado a cabo un análisis descriptivo de los actos, cuando lo que se ha hecho ha sido abandonar el terreno de la reflexión y sustituir al análisis fenomenológico el *objetivo.* Y objetivo es también el análisis puramente lógico que indaga *lo que hay en los meros conceptos (o significaciones),* esto es, lo que deba atribuirse *a priori* a objetos en general, como pensados en esas formas. En este sentido se producen los axiomas de la lógica pura y de la matemática pura «por simple análisis de los conceptos». En sentido muy distinto indaga el análisis actual de la significación «lo que hay en las significaciones». Aquí es donde el modo de expresarse resulta en verdad propio: las significaciones son convertidas, reflexivamente, en *objetos* de la investigación para indagar sus *partes* y *formas* reales y no lo que de sus objetos vale. El modo como Locke llega a su teoría de las ideas universales y, entre otras, a su tesis del sustituto-representante, como también el modo en que Berkeley aplica y defiende esta tesis y, sobre todo, deriva el sentido de las proposiciones universales (véanse sus análisis citados en nuestras páginas 348-349 y tomados del § 11 de la Introducción a sus *Principles),* ofrecen ejemplos confirmativos de lo que acabamos de decir.

CAPITULO 5

Estudio fenomenológico sobre la teoría de la abstracción de Hume

§ 32. *Hume, sucesor de Berkeley*

Ya no es necesario acentuar hoy que la concepción de la abstracción en Hume no es idéntica a la de Berkeley. Sin embargo, está tan estrechamente emparentada con ella, que se comprende hasta cierto punto que Hume, al principio de su exposición, en la sección VII del *Treatise,* haya atribuido su tesis directamente a Berkeley. «Un gran filósofo —dice— ha combatido la opinión tradicional y ha sostenido que todas las ideas universales no son más que ideas individuales, unidas a un nombre determinado, que les da una significación más amplia y que es causa de que, dado el caso, otras ideas singulares semejantes sean evocadas en el recuerdo. Considero esta concepción como uno de los descubrimientos más importantes y valiosos que se han hecho estos últimos años en el terreno de las ciencias.» Sin duda, ésta no es completamente la teoría de Berkeley, el cual no concede, como quiere Hume, a los nombres universales la fuerza de convertir las representaciones singulares concomitantes en representantes de las demás representaciones singulares de la misma clase. Según Berkeley, los nombres universales pueden, por sí solos y sin representaciones singulares correspondientes, funcionar como representantes; pero también pueden funcionar como representantes las representaciones singulares, sin necesidad de nombres, y, finalmente, pueden concurrir ambas cosas, sin que, sin embargo, el nombre obtenga preferencia ninguna en el enlace con la representación sustituto. De todas maneras, lo principal es que la universalidad consiste en la sustitución representativa, y ésta la considera Hume expresamente como sustitución en la cual la singularidad, que se ofrece, ocupa el lugar de otras singularidades que, como dice Berkeley, son «sugeridas» psíquicamente por la primera o, como dice Hume, son *evocadas en el recuerdo.*

De esta suerte, alcanzan a Hume todas nuestras objeciones. Y le alcanzan

incluso con más fuerza, pues en Berkeley la formulación verbal de la tesis y de la evocación de las representaciones sustituidas permanece algo imprecisa, mientras que en Hume se ofrece con manifiesta precisión y claridad.

§ 33. *Crítica que hace Hume de las ideas abstractas. Su presunto resultado. Hume no atiende a los puntos capitales fenomenológicos*

Así, pues, en lo fundamental, el espíritu de la doctrina de Berkeley revive en Hume. Pero Hume no solamente reproduce, sino que desenvuelve la doctrina; intenta darle una forma más exacta y, sobre todo, mayor profundidad psicológica. En este sentido nos interesan no tanto los argumentos que Hume dispara contra la teoría de las ideas abstractas, como las consideraciones psicológicas asociativas, que les añade. Los argumentos no rebasan esencialmente el círculo de los pensamientos de Berkeley, y son —si se tiene fija la atención en el objetivo de las demostraciones— completamente inatacables. Queda, sin duda alguna, probada la imposibilidad de las ideas abstractas, en el sentido de la filosofía de Locke, esto es, de las imágenes abstractas que se producirían por eliminación de las notas pertenecientes a las imágenes concretas. Pero Hume mismo recoge sus resultados en la siguiente frase: «Las ideas abstractas son, pues, en sí individuales, por universales que sean con respecto a aquello de que son representantes. La imagen en nuestro espíritu no es más que la imagen de un objeto único, aun cuando su aplicación en nuestros juicios pueda ser *como si* la imagen fuese universal» [1]. Y estas afirmaciones de Hume no son, naturalmente, las que su crítica ha demostrado. La crítica de Hume ha demostrado que las imágenes abstractas son imposibles. A esto pudo agregar la conclusión de que si, a pesar de todo, seguimos hablando de representaciones universales, que pertenecen a los nombres universales como significaciones de los mismos (o cumplimientos de estas significaciones), algo tiene que haberse añadido a las imágenes concretas, para crear esta universalidad de la significación. Y este algo adicional no puede consistir —así hubiera debido proseguir la reflexión si ésta fuera exacta— en otras ideas concretas ni, por tanto, en las ideas-nombres, pues un conglomerado de imágenes concretas no puede hacer sino representar justamente los objetos concretos, cuyas imágenes contiene. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la universalidad del significar (ya sea como universalidad de la intención significativa, ya como universalidad del cumplimiento significativo) es algo que está *palpablemente* implicado *en todo caso singular* en que comprendemos el nombre universal y lo referimos a la intuición, de acuerdo con el sentido, y es algo también que diferencia de modo inmediatamente evidente esa representación universal de la intuición individual, no queda más conclusión que la siguiente: que la modalidad de la conciencia, la modalidad de la intención debe ser la

[1] Edición Green and Grose, I, p. 328.

que constituya la diferencia. Preséntase un nuevo carácter de la mención, en el cual no aparece mentado ni el objeto intuitivo puro y simple, ni el objeto de la idea-palabra, ni el de la idea-cosa concomitante, sino, por ejemplo, la cualidad o forma ejemplificada en esta última y entendida de modo universal como unidad en sentido específico.

Pero Hume permanece adherido al pensamiento berkeleyano del sustituto representante. Y lo vierte todo en la exterioridad, puesto que en vez de fijar la atención sobre el carácter de la significación (en intención significativa o en cumplimiento significativo) se pierde en conexiones genéticas que prestan al nombre referencia asociativa a los objetos de la clase. No menciona —ni ve con eficaz claridad— el hecho de que la universalidad se manifiesta en la vivencia subjetiva y aun —como ya hemos dicho— en toda realización particular de una significación universal. Tampoco advierte que hay en esto rigurosas diferencias descriptivas, pues la conciencia de la «universalidad» tiene, unas veces, el carácter de genérica, otras veces, el de universal, o adopta el matiz de esta o aquella «forma lógica».

Sin duda, las modalidades de la conciencia, los actos en el sentido de vivencias *intencionales*, resultan incómodos para la psicología y la teoría del conocimiento «ideológica», que pretende reducirlo todo a «impresiones» (sensaciones) y a conexiones asociativas de «ideas» (a fantasmas y a descoloridas sombras de las «impresiones»). Recordad cómo Hume se esfuerza vanamente por interpretar el *belief* y acaba por atribuir éste —que es un carácter del acto— una y otra vez a las ideas, en forma de intensidad o de algo análogo a la intensidad. De igual manera el «sustituto-representante» ha de quedar reducido de un modo o de otro a algo palpable. El análisis genético-psicológico es el encargado de llevar a cabo esta reducción, mostrando de qué modo la simple imagen singular de nuestra vivencia es por nosotros utilizada en nuestros juicios «por encima de su propia naturaleza» y «*como si* fuera universal».

Estos giros son particularmente característicos de la falta de claridad que hay en la posición de Hume. Al escribir las palabras *como si,* concede Hume a su gran predecesor Locke que la teoría de las ideas universales —si estas ideas fueren posibles— llenarían su fin. No advierte que las ideas universales de Locke —partículas desprendidas de contenidos concretos— serían a su vez singularidades individuales y que la circunstancia de ser indiscernibles de otras semejantes suyas (ya sean desprendidas de las ideas concretas, ya comprendidas en las mismas) no puede prestarles la universalidad del pensamiento. No advierte que para ello serían necesarios actos propios, modalidades propias del mentar o del significar. Aun suponiendo lo *abstracto* de Locke, sería necesaria la forma del pensamiento de la totalidad para que la intención recayese de modo unitario sobre una extensión infinita de singularidades no representadas realmente. De igual modo el género se constituye como unidad idéntica para la conciencia, mediante el acto del pensar genérico, etc. La relación objetiva de igualdad, relación que existe sin nece-

sidad de manifestarse subjetivamente, no puede concernir a uno de los términos iguales, que sea único consciente; la referencia mental al círculo de la igualdad no puede darla al individuo más que *el pensamiento.*

§ 34. *Reducción de la investigación de Hume a dos problemas*

Si lanzamos una mirada sobre el contenido de los análisis psicológicos hechos por Hume, podemos expresar su propósito en estas dos preguntas:

1.ª ¿Cómo llega la idea singular a asumir la función de sustituto representante? ¿Cómo le adviene psicológicamente la aptitud para funcionar cual sustituto representante de otras ideas análogas y, por último, de todas las ideas posibles de la misma clase?

2.ª Siendo así que la misma idea singular pertenece a múltiples círculos de semejanzas, mientras que colocada en una *determinada* conexión mental sirve de representante a ideas de *un solo círculo de semejanzas,* ¿por qué justamente es este círculo en dicha conexión el privilegiado? ¿Qué es lo que limita de este modo la función sustitutiva de la idea singular y hace posible la unidad del sentido?

Es claro que estos dos problemas psicológicos conservan su sentido, aun cuando abandonemos el concepto del sustituto representante y pongamos en su lugar el concepto bien comprendido y auténtico de la representación universal como acto de la significación o del cumplimiento significativo (de la intuición universal en el sentido indicado en la Investigación VI, § 52). Se admite, generalmente, que las representaciones universales nacen de las individualidades intuitivas. Pero si es cierto que la conciencia de lo universal se enciende una y otra vez sobre la base de la intuición individual y toma de ésta claridad y evidencia, no por ello puede decirse que nazca de la intuición singular. ¿Cómo, pues, llegamos a rebasar la intuición individual y a mentar, en vez de la singularidad patente, otra cosa, algo universal, que está contenido en dicha intuición singularmente y de modo no real? Y ¿cómo se han producido todas las formas que dan a lo universal variada referencia objetiva y constituyen las diferencias en las especies lógicas de la representación? Desde el momento en que las conexiones asociativas son traídas a cuento como explicación, tropezamos con los grupos de semejanzas y los signos enlazados exteriormente con ellos. Y así la segunda pregunta se hace también actual: ¿cómo es posible que los grupos de semejanzas conserven su fija cohesión y no se disgreguen en el pensar?

Dada esta situación de las cosas, no habrá contradicción en nuestras manifestaciones si, por una parte, calificamos de error extremo la manera como Hume trata la abstracción y, por otra parte, concedemos a este gran pensador la gloria de haber abierto el camino a la teoría psicológica de la abstracción. Extremo error es la teoría de Hume en sentido lógico y epistemo-

lógico; porque en este sentido lo que importa es investigar de modo puramente fenomenológico los resultados cognoscitivos, considerar los actos mentales en lo que son por sí y contienen por sí, para poner en claro los conceptos fundamentales del conocimiento. Pero por lo que concierne al análisis genético de Hume, éste no puede formular la pretensión de ser completo y definitivo en el sentido teorético, puesto que le falta la base de un análisis descriptivo suficiente. Lo cual no impide que contenga valiosos pensamientos que no podían permanecer desatendidos y que han ejercido fecundas influencias.

Esta falta completa de un análisis estrictamente descriptivo del pensamiento o esta sustitución de la indagación empírico-psicológica a la epistemológica es causa también de que Hume crea tener en la concepción del pensar, como función económica de conocimiento, un punto de vista para su aclaración epistemológica. En esto se revela Hume discípulo auténtico de la filosofía de Locke. En el capítulo anterior (§ 24) hemos expuesto lo que se puede contraponer a esa teoría.

§ 35. *El principio director, el resultado y los pensamientos capitales en el desarrollo de la teoría de la abstracción, de Hume*

Hume expresa el *principio director* de sus exposiciones psicológicas con las palabras siguientes:

«Si las representaciones [que siempre están presentes a nuestro espíritu] son por su naturaleza individuales y al mismo tiempo limitadas en número, entonces la costumbre es la única base —con respecto a aquello de que son representantes— sobre la cual se convierten en universales y contienen en sí un número ilimitado de otras representaciones» [2].

El *resultado* es:

«Una representación singular se hace universal cuando un nombre universal se une a ella; un nombre ha estado unido, al mismo tiempo, por la costumbre a otras muchas representaciones singulares, y de ese modo ha entrado en relación [asociativa] con ellas, de suerte que está siempre dispuesto a evocarlas en la imaginación» [3].

Los pensamientos capitales del desarrollo están contenidos en la siguiente cita:

«Ese empleo de representaciones más allá de su propia naturaleza, se funda en que podemos reunir en nuestro espíritu todos los grados posibles de la cantidad y cualidad, de un modo imperfecto, pero adecuado a los fines de la vida... Cuando hemos hallado que varios objetos, con que hemos tropezado frecuentemente, tienen semejanza, empleamos para todos ellos los mismos nombres, sean cuales fueren las diferencias que percibamos en los

[2] Edición Green and Grose, I, p. 332.
[3] *Loc. cit.*, p. 330.

grados de su cantidad y cualidad u otras diferencias cualesquiera. Y habiéndose convertido esto en costumbre para nosotros, resulta que el sonido del nombre evoca en nosotros primero la representación de uno de aquellos objetos y es causa de que la imaginación conciba dicho objeto con todas sus propiedades determinadas y sus proporciones de magnitud. Pero, como ya hemos supuesto, esa misma palabra ha sido empleada frecuentemente para otras cosas singulares, que en varios respectos son diferentes de aquella representación presente ahora inmediatamente al espíritu. Ahora bien, la palabra no puede evocar las representaciones de todas esas cosas singulares. Pero —por decirlo así— *toca* al alma y despierta aquella costumbre que hemos adquirido al considerarla. Las cosas singulares no están real y efectivamente presentes al espíritu; sólo lo están potencialmente. No las destacamos todas en nuestra imaginación, sino que sólo nos mantenemos dispuestos a fijar la mirada en algunas de ellas, según el propósito o la necesidad de un momento dado. La palabra evoca una representación singular y con ella al mismo tiempo despierta cierta tendencia habitual *(custom)* del representar. Esta tendencia habitual evoca luego otra representación singular, según la necesitemos. Como la evocación de todas las representaciones, para las cuales es válido el nombre, resulta imposible en la mayoría de los casos, abreviamos este trabajo merced a una consideración parcial. Y nos convencemos al mismo tiempo de que semejante abreviación no acarrea grandes inconvenientes para nuestro pensar» [4].

Estas citas bastan para poner ante nuestra consideración lo fundamental de la teoría de Hume, de un modo suficientemente completo para nuestros fines. No hemos de entrar aquí en su análisis crítico, puesto que los problemas genéticos no encajan en el marco de nuestras investigaciones.

§ 36. *La teoría de la «distinctio rationis» de Hume en sus interpretaciones moderada y radical*

Particular interés ofrece para nosotros la teoría de la *distinctio rationis* de Hume. Esta teoría contesta al mismo tiempo de un modo mediato a la segunda pregunta, que antes hemos formulado. Trátase de la cuestión de cómo en los objetos intuitivos podemos distinguir momentos abstractos, los cuales no pueden convertirse en ideas por sí (mediante una abstracción en aquel sentido de separación, que le daba Locke). ¿Cómo llegamos a distinguir entre la *esfera blanca,* que acabamos de intuir, y la *blancura* (o la *esfericidad),* puesto que *blancura* y *esfericidad* no pueden valer como ideas (en el sentido de Locke) que estén contenidas en la idea concreta como partes particulares separables? Berkeley contestó a esta pregunta aludiendo a la fuerza subrayadora de la atención. Hume intenta profundizar en este punto y da la solución siguiente [5]:

[4] Edición Green and Grose, I, p. 332.
[5] *Loc. cit.,* pp. 332 y s.

Si comparamos la esfera blanca con una esfera negra y, por otra parte, con un cubo blanco, advertimos dos semejanzas distintas. Por medio de comparaciones de esta clase, distribúyense para nosotros los objetos en círculos de semejanza; y por medio de las crecientes tendencias habituales *(habits)* aprendemos a *«considerar cada objeto desde distintos puntos de vista»*, según las semejanzas que su ordenación en diferentes pero determinados círculos permiten. Si en un caso dado dirigimos la mirada hacia el simple color, esto no quiere decir que separemos el color, sino que a la intuición unitaria e indivisible *«acompañamos una especie de reflexión, de la que, merced a la costumbre, tenemos una conciencia muy confusa»*. En esta conciencia confusa se nos aparece en la imaginación, por ejemplo, el cubo blanco, y de esta manera se destaca una semejanza (la referente al color) hacia la cual dirigimos la mirada interior, de manera que el cubo blanco percibido queda incorporado solamente al círculo de semejanza de color. Según la especie de esta reflexión, o de las semejanzas que en ella predominen, resulta atendido en un mismo objeto de intuición un «momento» diferente; o, lo que en esencia viene a ser lo mismo, la misma intuición sirve de base para la llamada abstracción de representaciones universales; a cada círculo de semejanza está asociado un nombre particular, de suerte que esa reflexión interna determina no sólo el «punto de vista» de la consideración, sino también el nombre universal.

No es nuestro tema aquí la investigación psicológica. Por tanto, no nos corresponde propiamente discernir lo que en este ensayo teorético hay de valioso y lo que queda en él de inmaturo. Pero hasta cierto punto tenemos que ocuparnos de él, con referencia a un pensamiento paradójico que parece mover toda la demostración de Hume y que los modernos secuaces de Hume han expresado con desnuda claridad. Dicho pensamiento puede expresarse del modo siguiente:

Las notas, las propiedades internas, no son nada que esté implícito verdaderamente en los objetos que «las tienen». O dicho psicológicamente: los diferentes aspectos o momentos —inseparables unos de otros— de un contenido intuitivo, como color, forma, etc.; aspectos y momentos que nosotros creemos aprehender como algo presente en dicho contenido, no son en realidad nada en él. En verdad, no hay más que *una* especie de partes reales, las partes que pueden ofrecerse por sí separadas; en suma, los pedazos. Los llamados contenidos parciales abstractos, de los cuales se dice que, no pudiendo ser (o ser intuidos) por sí, pueden, sin embargo, ser atendidos por sí, son en cierto modo meras ficciones *cum fundamento in re.* El color no está en lo coloreado, ni la forma en lo formado, sino que no hay, en verdad, otra cosa que aquellos círculos de semejanza, a los que el objeto se incorpora, y ciertos hábitos *(habits)* pertenecientes a su intuición, disposiciones inconscientes o procesos psíquicos imperceptibles, que son estimulados —o puestos en escena— por la intuición.

Concebida más estrictamente, la duda sería doble: objetiva y subjetiva. En sentido objetivo se refiere a los *objetos* del fenómeno, en relación con

sus *propiedades* internas. En sentido subjetivo al *fenómeno* mismo (entendido como vivencia inmanente), en relación con su provisión de sensaciones y, en general, con sus contenidos sensibles, esto es, aquellos contenidos que en el acto de la intuición experimentan la «aprehensión» (apercepción) objetivadora. En esta aprehensión verifícase el «aparecer» de las correspondientes notas o propiedades objetivas. Así, pues, por un lado se trata de la *esfera* misma y sus propiedades internas, por ejemplo: su colorido blanco uniforme; por otro lado, se trata del *fenómeno o apariencia de la esfera* y la complexión de sensaciones en él inherente, entre las cuales se halla la sensación continuamente *matizada* del blanco —correlato subjetivo de la blancura objetiva que se ofrece en la percepción *uniformemente*—. Pero esta diferencia la ha dejado desatendida Hume, en esto como en todo. Para él son indistintos el fenómeno y lo que se fenomenaliza (la apariencia y lo que aparece).

No estoy completamente seguro de si la opinión de Hume está reproducida en las tesis antes formuladas, o si Hume (en oposición a los partidarios de Locke) se limita a creer que el objeto concreto es absolutamente simple con respecto a sus notas —simple en el sentido de la *imposibilidad de dividir esas notas en partes*—, mientras que las notas, consideradas como «momentos de congruencia» [6], seguirían siendo algo presente en los objetos singulares de la misma especie. Si esta interpretación es exacta, entonces Hume sigue adherido a la opinión de Berkeley, bien que añadiendo a ésta la explicación psicológica del modo en que se verifica la *distinctio rationis*.

El problema tiene notoriamente su sentido, aun cuando se mantengan los momentos abstractos como verdaderamente inherentes. Lo que se pregunta es, precisamente, cómo las notas singulares, ya que sólo pueden ofrecerse en la más íntima compenetración mutua y nunca por sí solas, pueden convertirse en objetos exclusivos de las intenciones intuitivas y mentales; y en primer término, cómo deba explicarse el privilegio de la atención que proporciona el favor de la consideración atenta ahora a esta y luego a aquella nota.

§ 37. *Objeciones a esta doctrina en su interpretación radical*

No tenemos para qué dilucidar aquí las objeciones que se plantean suponiendo la interpretación moderada de la teoría de Hume. El interés psicológico no puede ser, en efecto, para nosotros guía. Sólo diremos que, con modificaciones adecuadas, los pensamientos de Hume pueden construirse formando una teoría aceptable. Sobre todo, esa «reflexión interna» no debe tomarse en serio. Con gran claridad y penetración ha dispuesto G. E. Müller (en las lecciones publicadas por F. Schumann) [7] exactamente la teoría de

[6] Edición Green and Grose, I, p. 328, nota.

[7] F. Schumann, *Zur Psychologie der Zeitanschauung, Zeitschrift f. Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane,* tomo XVII, pp. 107 y ss.

Hume, y aunque por su parte parece preferir la interpretación radical, demuestra en ese trabajo claramente la fecundidad de las iniciaciones o gérmenes de Hume.

Pasemos ahora a la crítica de la interpretación radical de la teoría de Hume. Esta teoría cae en la esfera del interés epistemológico. Las dificultades en que se enreda su consecuente desarrollo no son pequeñas.

Si los contenidos que corresponden a las notas absolutas no son nada en la intuición concreta, los contenidos de enlace y de relación tampoco serán nada en la intuición de un conjunto que tenga una forma de unidad correspondiente. Naturalmente, el problema de la *distinctio rationis* y el principio de su solución es el mismo para *todos* los contenidos abstractos. Es, pues, el mismo para contenidos de relación y de enlace que para contenidos absolutos. Por lo tanto, la pregunta de cómo se produzca el aparente hallazgo o la distinción del color en el objeto coloreado no puede contestarse apelando al hallazgo de la semejanza entre el objeto coloreado y otros objetos coloreados. Pues este hallazgo, si desenvolvemos consecuentemente la explicación, nos haría entonces retrotraernos al hallazgo de una semejanza de dicha semejanza con otras semejanzas (en el ejemplo del color: grupo de semejanzas *entre semejanzas,* como las que existen entre objetos coloreados), y a *esta* semejanza debería aplicarse, a su vez, el principio de explicación, y así sucesivamente.

Este argumento se traslada de los *contenidos* abstractos, por los cuales entendemos los momentos realmente vividos en la unidad de la intuición concreta, a las representaciones de notas y formas de complexión que poseen los objetos «exteriores». Damos, pues, plena eficacia a la distinción que antes hemos acentuado frente a Hume; a saber: la distinción entre la intuición concreta, como fenómeno —vivencia— del objeto realmente presente y el *objeto* intuido (percibido, fantaseado, etc.). Y hay que advertir que a este objeto no es lícito sustituirle ninguna trascendencia física o metafísica, sino que el objeto es mentado tal como *aparece* en *esa* intuición, tal como, por decirlo así, es *válido*. Así, pues, el fenómeno de la esfera es contrapuesto a la esfera que se fenomenaliza (que aparece). De igual modo hay que contraponer *los contenidos sentidos* del fenómeno de la esfera (como momentos que el análisis descriptivo puede hallar fenomenológicamente) y las *partes* o *aspectos* (percibidos o imaginados) de la esfera que se fenomenaliza o aparece; por ejemplo: la *sensación* del blanco y la blancura *de la esfera.*

Habiendo ya establecido estas distinciones, podemos decir: si alguien pretendiera calificar de erróneos todos los giros que hablan de representarnos intuitivamente determinaciones abstractas objetivas, y sostuviera que siempre que creemos percibir una propiedad, la blancura, por ejemplo, lo que hacemos propiamente es percibir o representarnos de algún otro modo alguna semejanza entre el objeto fenoménico y otros objetos, complicaríase en un regreso infinito, pues tendría que interpretar del mismo modo la semejanza representada.

Pero el absurdo de la concepción que combatimos se manifiesta aquí, inmediatamente, en el hecho de que, a pesar de toda evidencia, se sustituye al objeto intencional otro, que es, evidentemente, distino de aquél. Lo que reside en la intención de una intuición, lo que afirmo aprehender mediante percepción o imaginar en la fantasía, está, en amplia medida, por encima de toda discusión. Podré engañarme sobre la existencia del objeto de la percepción, pero no sobre que lo percibo como determinado de este o aquel modo, y que *en la mención de esa percepción* no es totalmente distinto de lo que es; por ejemplo: no es un pino en vez de un escarabajo. Esta *evidencia en la descripción determinante o en la identificación y mutua distinción de los objetos intencionales, como tales,* tiene, sin duda, como fácilmente se comprende, sus límites; pero es evidencia verdadera y auténtica. Es más: sin ella, la tan preciada evidencia de la *percepción interna* (con la que habitualmente se confunde cuando la percepción «interna» es entendida como percepción de vivencias *intencionales)*, sería absolutamente inútil; tan pronto como se inicia el discurso expresivo y se lleva a cabo la distinción descriptiva de las vivencias anteriormente percibidas, está ya presupuesta esa evidencia, en cuanto que la distinción y descripción de las vivencias intencionales es imposible sin referirse a los objetos intencionales de las mismas [8].

Esa evidencia nos aprovecha aquí grandemente. Es cosa evidentemente distinta intuir el rojo de este objeto e intuir una relación de semejanza. Y si se recluye esta última intuición en lo innotado o inconsciente, auméntanse los inconvenientes, puesto que se sacrifica la intención evidentemente dada en aras de algo imperceptible.

En la presente reflexión, que se refiere a los *objetos,* viene a fundarse la anterior, en cuanto que los *contenidos* se convierten en *objetos* de percepción para el análisis fenomenológico reflexivo. Aun cuando ya no llamemos ni podamos llamar cosa al *fenómeno* de la esfera (a la vivencia), ni podamos llamar propiedades o notas a los contenidos abstractos inherentes, es, sin embargo, la misma la situación descriptiva con respecto a los puntos aquí tratados. Las diferencias entre cosa y propiedad son diferencias ontológicas; no son caracteres de la vivencia; no son nada en el fenómeno dado, ni siquiera al modo de un momento real, de algo que existe y puede señalarse; más bien hacen referencia a conexiones de vivencias de la conciencia, en las cuales aparecen congruentes, en las cuales son experimentadas y determinadas físicamente.

Con referencia, pues, a todo esto, podemos aplicar a la distinción intencional de los datos internos la vivencia que es válida para la distinción de los objetos intencionales en general. En ese caso límite, en que el objeto intencional pertenece al contenido real de la vivencia misma (tomada en plena concreción), entra en acción, también, al mismo tiempo, la evidencia de la percepción «interna»; tenemos la evidencia, no solamente de que son

[8] Véase la observación 2 al final de este parágrafo.

diferentes los datos intencionales, sino también de su efectiva existencia. Cuando, por ejemplo, enderezamos nuestro interés analítico, no a la esfera que nos aparece, sino más bien a la apariencia o fenómeno de la esfera, y distinguimos en ella partes o aspectos y prescindimos voluntariamente de lo que para nosotros significan los contenidos sentidos, entonces tenemos la evidencia de que este contenido de color o este contenido total, etc., son percibidos y con esta evidencia tenemos al mismo tiempo la evidencia de que son reales. Puede ser que no logremos siempre prescindir de la interpretación; puede ser que no logremos llevar hasta donde queramos el análisis de los contenidos vividos. Pero *grosso modo* siempre son posibles ambas cosas. Así como la evidencia respecto de las diferencias entre objetos intencionales no queda anulada por el hecho de que fácilmente nos engañemos acerca de nuestras intenciones, cuando rebasamos la esfera de las diferencias groseras; así como, por ejemplo, la diferencia entre un pino y un escarabajo —tomados ambos puramente tal cual nos son conscientes en nuestra intención como objetos intencionales— es una auténtica evidencia, así también es auténtica la evidencia que nos dice que el color, la sensación, está realmente *presente* en la intuición unitaria, y es algo que colabora a constituirla y que se diferencia en ella de la forma. Y no se produce el menor menoscabo por el hecho de que resulte imposible pensar separados esos momentos y pensarlos como siendo por sí, en vez de existiendo en algo o siendo tenidos por algo.

No se reproduce exactamente esta situación objetiva evidente cuando se dice: existen en sí ciertos procesos psíquicos, por ejemplo las excitaciones no notadas de las series de semejanza, y por medio de ellos el concreto en cuestión, absolutamente simple, recibe cierto carácter, cierto colorido, eso que James llama *fringe* (fleco). Y digo que esta descripción no reproduce exactamente el hecho, porque primero: esos *fringes* tienen su realidad, no menos que los supuestos procesos inconscientes, los cuales, por lo demás, no nos atañen en nuestra consideración puramente fenomenológica; y segundo: porque los *fringes* son una especie de adiciones, que lo mismo pueden existir que no existir, y si identificamos los supuestos *fringes* con los momentos evidentemente notables en el concreto, entonces estos momentos quedan convertidos en meros suplementos de una base y esta base recibe entonces el carácter de la enigmática sustancia sin cualidad, sustancia que ya nadie toma en serio.

No puede eliminarse de ningún modo la evidencia de que el momento de la sensación, el momento del colorido, el momento de la figura y demás determinaciones inmanentes pertenecen en realidad a la unidad de la intuición, como momentos que la constituyen. Podrán, en todo caso, explicarse como resultados de mezclas o como productos que comprenden en sí realmente —bien que de modo no notable— sus factores. Pero por interesante que esto pueda ser en sentido psicológico, en nada altera el fondo descriptivo inmediato, que es lo que importa para la aclaración de los conceptos y conocimientos. Eliminar por medio de teorías los contenidos abstractos y

con éstos los conceptos abstractos significa querer convertir en ficticio lo que, en verdad, es supuesto de todo pensar intelectivo y de toda demostración.

Quizá obedeciendo a escrúpulos hipercríticos, se objete: que la *distinctio rationis* no está dada más que en el juicio; que por una parte se halla el fenómeno absolutamente unitario, y que *además* se añade a éste el enunciado, el cual le atribuye las diferencias internas; pero que esto no demuestra que el fenómeno tenga por ello verdaderamente diferencias internas.

Contestaríamos: claro está que siempre que juzgamos sobre una vivencia hay dos cosas, la vivencia y el enunciado. Pero el enunciado puede ser exacto y lo es, sin duda, si es intelectivo. Si se quiere admitir un caso en que un «ser contenido» sea verdaderamente dado y vivido, ello no podrá afirmarse más que sobre la base de la evidencia. Ahora bien, si hay algún caso en que la evidencia habla en favor del «ser contenido», es, sin duda, éste. Claro está que no se debe limitar innecesariamente el concepto de «contener», reduciéndolo al concepto de estar articulado en trozos sueltos. Si nos atenemos a este concepto estrecho, caerá la palabra, pero la cosa permanecerá clara.

Observaciones

1. Un razonamiento bastante próximo al que acaba de ocuparnos, hemos encontrado ya antes [9]. Tratábase entonces de la cuestión de si las especies pueden ser consideradas como objetos o de si no sería más exacto decir que en verdad sólo hay objetos individuales, que se ordenan variadamente según semejanzas. En cambio, en estas últimas consideraciones se trataba, no de especies, sino de sus casos singulares. Niégase, no sólo que se pueda hablar en general de un objeto mental: la rojez, sino que se pueda hablar de un caso singular de rojo, del rojo como momento aquí y ahora presente de una intuición. Naturalmente, no podría formarse la conciencia evidente de la universalidad —en la cual la especie, por decirlo así, está ella misma dada— si fuera interpretado de modo relativista el caso singular, que necesita ser dado intuitivamente para que se verifique realmente la abstracción. Así los argumentos paralelos están esencialmente en conexión.

2. He observado posteriormente que A. v. Meinong, en su valioso trabajo *Uber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* [sobre objetos de orden superior y su relación con la percepción interna], trabajo que se publicó, desgraciadamente, demasiado tarde para poderme ser de utilidad en mis *Investigaciones lógicas,* dedica algunas consideraciones a la relación entre el reconocimiento evidente de los objetos inmanentes como tales y la percepción interna [10]. Si no he entendido

[9] V. el primer capítulo de esta Investigación, sobre todo, §§ 3 y ss., pp. 300-304.

[10] *Zeitschrift f. Psych. und Physiol. d. S.,* tomo XXI, sección 2.ª, pp. 205 y ss.

mal, la primera evidencia coincide, según von Meinong, con la evidencia de la percepción interna, *referente a la existencia de la representación en cuestión*. Pero entonces no puede haberse referido a la misma evidencia que nosotros en el texto. Naturalmente, mi concepción es también que el llamado objeto inmanente no es, en ningún modo serio, un objeto en la representación (como aún creía Twardowski) [11]; por el lado de la representación no existe nada más que la mención de ese objeto, o, por decirlo así, el contenido significatitvo de la representación. Pero la evidencia de que con la representación de *pino* miento precisamente un *pino*, un árbol de especie determinada por estas o aquellas notas, y no un escarabajo, no podrá asignarse jamás a una mera percepción, aunque sea la referente a la mera vivencia de representación. Más bien se trata de una evidencia de enunciados, cuya compleja intención significativa se cumple sobre la base de variados actos, múltiples representaciones, e identificaciones y distinciones que enlazan estas representaciones. Y aun cuando no contemos los actos que están del lado de la intención, no llegamos con meras percepciones internas al lado del cumplimiento. La percepción interna de los actos citados de identificación o distinción no puede notoriamente producirse para la evidencia de la existencia de identidades y diferencias.

§ 38. *El escepticismo referente a los contenidos parciales abstractos trasladado a todas las partes en general*

Al escepticismo referente a los contenidos parciales abstractos corresponde un posible escepticismo referente a los contenidos parciales concretos, a los trozos. Una superficie blanca homogénea vale para nosotros como un objeto divisible; y todas las partes discernibles, en actual división, son para nosotros consideradas en la superficie como partes que de antemano están en ella. Esto lo trasladamos también a la sensación. El contenido que es vivido actualmente, al contemplar la superficie blanca, contiene trozos que están con el contenido total en relación análoga a la que los trozos objetivos de la superficie mantienen con la superficie total. Si se nos hace observar que en la representación intuitiva de la superficie «hacemos resbalar sobre ella la mirada», y que, de esta suerte, vivimos una multiplicidad de contenidos distintos que fluyen unos en otros, esto no nos debe extraviar. Trasladamos esa concepción justamente a cada uno de esos contenidos.

Pero ¿cómo sabemos que el contenido es realmente un compuesto? Si imaginamos divisiones en la superficie blanca unitaria, podrá suceder que el contenido correspondiente de la sensación muestre realmente una reunión de partes; pero esa imaginación no deja inalterado el contenido primitivo. El contenido dado ahora, el contenido complejo, despedazado en disconti-

[11] En el trabajo que antes hemos criticado y cuya cuidadosa redacción y sólido contenido aplaudimos.

nuidades, no es idéntico al contenido primitivo, totalmente unitario e inseparado. «Las partes en que se puede pensar dividida semejante unidad, son partes fingidas» [12]. Sobre la base del contenido de conciencia, contenido indivisible, ejercitamos ciertas actividades de la fantasía y del juicio, y lo que éstas crean lo incluimos en el contenido primitivo.

Pero la duda se extiende más aún cuando nos volvemos hacia la consideración del caso, que primeramente permaneció inatacado, el caso de que el contenido de la intuición muestre ya divisiones. ¿No nos ofrece la vivencia también aquí primero un cierto contenido unitario, que luego designamos como un contenido compuesto de partes al verificar nosotros otras operaciones, de las que esa designación se desprende? Advertimos —como suele decirse— en el contenido ahora esta y luego aquella otra parte. Pero a cada paso que damos varía la vivencia. A causa de la tendencia a confundir los contenidos sentidos con los objetos percibidos o imaginados, sustitúyense al contenido primitivo, paso a paso, contenidos notablemente distintos, la parte atendida no se halla solamente en el punto central de la atención, sino también —y más literalmente— en el punto central de la visión, proporcionando así otras sensaciones distintas de las que proporcionaba cuando se hallaba en segundo plano. Si nos atenemos estrictamente a los contenidos, resulta que el contenido privilegiado está como envuelto por una masa totalmente caótica, que no se separa de él, sino que adhiere a él, un *fringe* (fleco), un cerco o como quiera nombrarse lo innombrable. Al pasar de una a otra parte, la situación es, en general, la misma; pero es en su contenido cada vez diferente, y lo es incluso si no hacemos resbalar la mirada. Reproduciría muy torpemente la situación descriptiva quien expusiera la atención a esta o aquella parte de lo indirectamente visto (o de la correspondiente parte de la vivencia), como si en la unidad idéntica del contenido fuera notable tan sólo una parte, sin que fueran de temer variaciones en la vivencia misma. Motivos genéticos nos señalan aquí —como en los contenidos abstractos— ciertas conexiones de experiencia, que hacen posible el notar por sí y que se anuncian en la conciencia por sus efectos. Lo indirectamente visto actúa como señal de algo que pertenece a una esfera de semejanza delimitada conforme a la experiencia. Al destacar algo mediante la atención, queda dada al mismo tiempo una interpretación y regularmente también una modificación del contenido (una «elaboración de la fantasía»).

Mas si se objeta que la repetida rememoración de los contenidos vividos y la comparación nos enseña que es lícito hablar de división incluso en los contenidos, habrá de acudir el escéptico a las constantes ilusiones en que caen esas comparaciones, a la confusión entre la cosa que aparece y el contenido vivido, entre comparación objetiva y comparación de contenido, etcétera.

[12] F. Schumann, *op. cit., Z. f. Psychol,* tomo XVII, p. 130.

§ 39. *Ultima exaltación del escepticismo y su refutación*

Si seguimos caminando por esta vía escéptica, tenemos que dudar incluso de que haya en general partes de alguna especie y —sucesivamente— de que haya en general pluralidades de contenidos concretos, puesto que en último término —si es lícito aventurar aquí un juicio— los contenidos que aparecen en coexistencia y sucesión son siempre en cierto modo unitarios. El escepticismo culminaría últimamente en la afirmación de que la conciencia es absolutamente unitaria y no podemos *saber* si tiene contenidos parciales, si se desenvuelve en vivencias, ya sea simultáneas, ya sea sucesivas.

Es claro que semejante escepticismo haría imposible toda psicología [13]. Después de las anteriores consideraciones no necesito decir cómo se le puede salir al paso. El fluir de los fenómenos inmanentes no anula la posibilidad, primero, de aprehenderlos en conceptos vagos, aunque completamente claros (porque están formados directamente sobre la base de la intuición), y luego, de formular sobre la base de dichos conceptos múltiples decisiones que, aunque objetivamente sean toscas, son, sin embargo, *evidentes* y muy suficientes para hacer posible una investigación psicológica.

Por lo que se refiere al caso de la superficie blanca, digo que al contemplar comparativamente el contenido «superficie blanca» —no me refiero, pues, aquí a la superficie blanca misma en la consideración de la cosa— notamos muy bien las variaciones y con las variaciones también lo igual y aun idéntico. Los límites imaginados en la superficie blanca no son los que hacen los trozos, sino que sólo los limitan. Es evidente que esos trozos estaban realmente presentes en la unidad del contenido «superficie blanca»; el contenido sin límites, mantenido en idéntica intención, *coincide* con el mismo contenido, aunque cambiado merced tan sólo a esa imaginación, y coincide con él con respecto a las partes orladas. Las partes estaban y siguen estando en el todo, solo que no como unidades separadas y por sí. Cierta vacilación y fluencia de los contenidos, la inseguridad y aun imposibilidad de mantenerlos perfectamente idénticos, no anula la evidencia de esos juicios. Como todos los juicios puramente descriptivos, que son fallados en el modo de fiel «expresión» acerca de lo intuitivamente dado, valen dentro de cierta esfera de posible vacilación, esto es, con cierto índice de vaguedad [14]. Claro está que sólo nos referimos a casos en que todas las relaciones presentan diferencias *groseras*, hallándose, pues, realmente en la esfera de las evidencias groseras, de que antes hemos hablado.

También se ofrece la evidencia cuando —procediendo en dirección

[13] Si no me engaño, Schumann endereza hacia un escepticismo semejante su afán —en sí mismo plausible— de exactitud y de falta de supuestos (v. *op. cit.*).

[14] Sobre este punto serían precisas investigaciones más exactas.

opuesta —pensamos anulada una desmembración presente. Si una superficie se divide en una sección blanca y otra roja, consérvase la identidad de las dos partes de extensión en el caso de un cambio meramente cualitativo. Si pensamos el blanco de la una y el rojo de la otra en tránsito continuo de uno a otro, los dos trozos confluyen en una unidad interiormente inseparada. Pero sea cual sea el modo en que esto suceda, es evidente que el resultado no es un contenido absolutamente simple, sino una unidad homogénea en la cual todas las separaciones internas se han perdido. Existen evidentemente las partes; pero aunque cada una tiene su cualidad y en general todo lo pertinente a la concreción, fáltales, sin embargo, la discontinuidad cualitativa suelta y, por tanto, el carácter de la separación cerrada, frente a las partes que no se han fundido.

Si convertimos los conceptos y relaciones empíricos en exactos y formamos conceptos ideales de extensión, superficie, igualdad cualitativa y continuidad, etc., prodúcense proposiciones exactas *a priori*, que desenvuelven lo que está fundado en las intenciones de los conceptos estrictos. Comparados con ellas, los enunciados puramente descriptivos resultan aproximaciones inexactas. Pero aun cuando lo vago, la esfera de las singularidades fenoménicas en general, no pertenece a la esfera del conocimiento exacto —que opera con ideales—, no por eso está excluida de la esfera del conocimiento en general.

Según esto, es clara también la actitud que hemos de adoptar ante las dudas subsiguientes que, por último, llegan a negar todas las partes y diferencias. En el caso singular una duda es posible muy bien, dada la fluencia de las vivencias sensibles (como también de las específicamente psíquicas). Pero no en todos los casos es posible. Cuando las diferencias son groseras, cabe llegar a una evidencia que deje sin justificación toda duda.

APENDICE

La teoría de Hume en sus partidarios modernos

La filosofía de Hume, con su riqueza en geniales análisis psicológicos, con su psicologismo extendido a todo y referido a la teoría del conocimiento, responde harto a las tendencias dominantes de nuestro tiempo, para no haber tenido una influencia muy viva sobre él. Es más; puede decirse que nunca ha ejercido Hume más honda influencia que hoy; y, con referencia a un número no despreciable de investigadores, cabría hablar sin vacilación de partidarios modernos de Hume. Y con esta ocasión puede también observarse cómo en la difusión de las influencias históricas los extravíos cunden tanto y aún quizá más que las excelencias. Por lo que

se refiere especialmente a la doctrina de la *distinctio rationis*, no es raro hallar en obras modernas manifestaciones y consideraciones aisladas, que son conformes al sentido radical de esta doctrina[15]. Pero H. Cornelius es el que con mayor decisión y desarrollo la ha defendido, hasta el punto de que la *Psicología* de este autor puede considerarse como un ensayo de desenvolver en todos los sentidos —sobre la base de la psicología moderna— una teoría psicologística del conocimiento tan extrema como nunca ha sido pensada por nadie. La obra de Cornelius es una psicología; y en este sentido contiene muy interesantes y estimulantes consideraciones. Pero es también una teoría del conocimiento; y en este sentido creo poder afirmar que las mezclas y confusiones que comete Cornelius entre lo que pertenece al *contenido intencional* del conocimiento (a su sentido ideal, a lo que mienta y a lo que en ello está necesariamente implicado) y lo que pertenece al *objeto intencional* del conocimiento, y también entre estos dos y lo que pertenece más o menos remotamente a la mera *constitución psicológica* de la vivencia de conocimiento (eventualmente sólo a los simples fenómenos que acompañan la intención o a sus fundamentos genéticos inconscientes o imperceptibles), son confusiones que en la literatura sobre estos temas nunca se han llevado al extremo a que Cornelius las lleva y nunca han impreso su sello sobre el modo de tratar los problemas epistemológicos tan hondamente como lo imprimen en la exposición de Cornelius[16]. Esto se manifiesta particularmente en la esfera de los problemas que aquí nos ocupan. Por interés de la cuestión misma nos detendremos, pues, un instante y lo haremos ver con auxilio de algunas citas —tomadas en parte de la *Psicología* y en parte también de un estudio complementario del mismo autor—. Para la demostración de que una corriente científica ha tomado rumbos falsos, no hay nada más instructivo que estudiar en sus representantes la consecuencia, con que la hayan desenvuelto, y convencerse de que la teoría rotunda, que creen haber conseguido, no hace sino complicarlos en evidentes incompatibilidades.

Con referencia a G. E. Müller y mostrándose de acuerdo con él, dice Cornelius[17]: «la distinción de diferentes notas... se funda... en que los contenidos son reunidos en grupos, según sus semejanzas, y designados con nombres comunes. La pertenencia de un contenido a distintos grupos de contenidos semejantes entre sí y, por tanto, nombrados igual, es, pues, lo

[15] V., por ejemplo, B. Erdmann, *Logik*, I, p. 80.

[16] De W. James ha tomado Cornelius la hostilidad contra la «psicología de mosaico», la teoría de los *fringes* (flecos); pero no la posición epistemológica. James no ha modernizado la filosofía de Hume —que es, empero, lo que a mi juicio ha hecho Cornelius—. Las observaciones geniales de James en el terreno de la psicología descriptiva de las vivencias representativas no conducen forzosamente al psicologismo; como se ve en esta obra, puesto que las sugestiones que al notable investigador debo yo en el análisis descriptivo no han hecho más que favorecer mi abandono del punto de vista psicologista.

[17] H. Cornelius, *Uber Gestaltqualitäten, Z. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane*, tomo XXII, p. 103.

único *que mentamos* cuando hablamos de las distintas notas de un contenido». Tan expresivamente no está dicho por Hume, y aun quizá hubiera el gran pensador vacilado en aprobar esta afirmación. «Lo que mentamos» es, sin duda, el sentido. Ahora bien: ¿puede afirmarse, ni siquiera un instante, que el sentido de la frase: *este sonido es débil,* sea el mismo que el de la frase: *el sonido pertenece a tal o cual grupo de semejanzas?* Si se arguye que para poder hablar de la debilidad de un sonido hace falta tener presentes otros sonidos semejantes, en lo que a la debilidad se refiere, no necesitamos discutir esto. Puede suceder, en efecto, que así sea. Pero *¿mentamos* la pertenencia a este grupo de *n* objetos, por ejemplo? Y aun cuando los infinitos objetos semejantes pudieran estar ante nuestros ojos como *un solo* grupo, y estuvieran realmente, ¿residiría el sentido de la expresión en la pertenencia a dicho grupo? Naturalmente, la expresión: *este sonido es débil* y la expresión: *este sonido pertenece al conjunto de objetos que se asemejan unos a otros en la debilidad*, son dos expresiones que, por su significación, son equivalentes. Pero la equivalencia no es identidad. Se dirá acaso que no habría podido hablarse de debilidad de sonido si no nos hubieran llamado la atención las semejanzas entre los sonidos débiles; y se dirá también, quizá, que cuando hablamos sensatamente de sonidos débiles excítanse, en cierto modo, los restos memorativos de esas vivencias anteriores y determinan, en influencia dispositiva posterior, el carácter de la vivencia actual. Así, en efecto, puede suceder. Pero ¿qué tiene que ver todo eso con el sentido? ¿Qué tiene que ver con lo que nosotros mentamos en las palabras? Puede ser muy interesante indagar cómo la mención actual —que es una vivencia peculiar e inmediatamente dada— haya podido *producirse* con su contenido evidente, y qué sea lo que le pertenece en sentido genético, y cuál sea su base fisiológica y psicológica en lo inconsciente y no notado. Pero es notoriamente un contrasentido el buscar por esas vías información acerca de lo que *mentamos.* Es éste un error en cierto modo análogo al del materialismo corriente, que quiere asegurarnos que los sonidos son, en verdad, vibraciones del aire, excitaciones del acústico, etcétera. También aquí se confunden con lo dado ciertas suposiciones teoréticas, que explican genéticamente lo dado.

Y no se trata en Cornelius de una inexactitud pasajera en la expresión. Demuéstranlo las posteriores manifestaciones. Así leemos [18]: «No necesito decir que, según la teoría expuesta, las 'notas comunes' de contenidos simples no pueden hallar aplicación de un modo general para explicar la semejanza entre esos contenidos —en el modo en que solemos reducir a la igualdad de color la semejanza entre un tapete y otro—. Pues la *afirmación de esa igualdad de color no es* —según la teoría expuesta— *más que la afirmación de la semejanza de los dos contenidos con otros contenidos conocidos de antes».* Así, pues, la una afirmación *es* (subrayada la palabra por Cornelius) la misma otra; son, pues, afirmaciones idénticas. En el sentido de

[18] *Op. cit.*, p. 104.

este desarrollo, estaría implicado incluso que la afirmación de igualdad tenga diferente sentido para cada uno y para cada tiempo. Dependería, en efecto, de lo «conocido de antes», esto es, de los contenidos vividos antes, contenidos que son notoriamente distintos en personas distintas y en tiempos distintos.

Cornelius añade [19]: que «la significación de las palabras predicadas no necesita presentarse siempre en forma de representaciones separadas, sino que puede ser dada en 'asociación rudimentaria'». Pero de poco le vale esta salida, pues lo que la asociación actual no puede llevar a cabo, no podrá tampoco hacerlo la «rudimentaria», que sólo como sustituto ha de funcionar. Cornelius oculta los hechos con su teoría, hasta el punto de decir [20] que las expresiones: *contenido abstracto* o *representación abstracta* son «abreviaturas» de *representación de la semejanza tal o cual de un contenido con otros contenidos;* y que la diferente nota que cada vez es señalada en un contenido, así como la *dirección* o el *respecto* en que es considerado el contenido, dependen de la semejanza que entre aquellas diferentes semejanzas venga a nuestra conciencia (sea por nosotros «interiormente percibida») [21].

Cornelius no consiente que se llame nominalista su concepción. Pero el nominalismo extremo ha pensado siempre que la referencia del nombre universal a la clase correspondiente se verifica mediante la semejanza. Y en Cornelius, como en el nominalismo, el nombre universal representa una especie de equívoco. En el sentido de esta teoría, son motivos psicológicos los que limitan la aplicación del nombre a la clase; pero la significación del nombre reside en las semejanzas singulares vividas en cada caso, y por tanto, resulta una significación que cambia de caso en caso. La unidad ideal de la clase circunscribe ciertamente esa multiplicidad de las significaciones; pero no crea la significación una del concepto unívoco ni puede crearla. Además, en el terreno de esta teoría resulta un misterio el modo como podamos saber algo de esa unidad ideal, algo del grupo, mediante *una* semejanza de objetos considerados [22]. La teoría anula en su contenido su propio supuesto.

En diversos pasajes de Cornelius se manifiesta cierto sentimiento de que la conciencia de la universalidad es también algo que se impone *descriptivamente,* con la pretensión de ser puesto en claro. Leemos, por ejemplo: «la palabra predicado señala en su origen y significación no este o aquel contenido particular, ni tampoco un cierto número de contenidos particulares, sino más bien algo que es común a todos esos contenidos; la «representación universal» que está asociada al predicado y cuya significación con-

[19] *Op. cit.,* nota 3.
[20] *Op. cit.,* p. 108.
[21] *Op. cit.,* p 107.
[22] En lo esencial éste es el argumento de von Meinong (*op. cit., Z. f. Psych.,* tomo XXI, p. 235), aun cuando también falta en su teoría la conciencia ideal de la unidad. Sólo teniendo en cuenta la identidad de la intención y su forma peculiar resulta concluyente la objeción de Meinong.

diciona, es *el recuerdo* —imposible de describir, pero conocido de todos inmediatamente por percepción interna— *de la semejanza que une a todos esos contenidos*». Naturalmente, eso que «no puede describirse y es conocido inmediatamente de todos por percepción interna» es justamente la conciencia peculiar de la significación, el *acto* del significar universal. En las palabras citadas está en cierto modo descrita esa cosa indescriptible; y está descrita, a mi parecer, inexactamente, porque al *carácter de acto* se le sustituye un contenido sensible que, además, es ficticio o por lo menos no se puede hallar fenomenológicamente.

Mas si no queremos coger a Cornelius por la palabra, en este pasaje, busquemos otras enseñanzas en su exposición de la psicología. Y viendo cómo este autor hace justicia al carácter del acto que da significación —carácter que, sin embargo, debiera quedar fijado como lo que propiamente reclama explicación y debiera quedar distinguido en sus esenciales modificaciones y preceder según sus fijas distinciones a todo análisis genético— observamos en él dos confusiones fundamentales. *Primero:* la confusión entre el hecho *objetivo* de que el nombre universal esté limitado al círculo de semejanza por las conexiones asociativas, y el hecho *subjetivo* de que en el acto singular mantenemos lo universal y, por tanto, en una sola intención hagamos referencia a la clase, a un individuo indeterminado, como miembro de la clase, a la especie unitaria, etc. Esta es la confusión de que se nutre, por decirlo así, el nominalismo extremo; es la confusión que hace posible el nominalismo, porque el nominalismo nace y muere con ella. Y unida a esa confusión se nos presenta en la psicología de Cornelius una *segunda,* en la cual una vez más se mezclan cosas fundamentalmente diferentes. Es la confusión de la *inexactitud* de la memoria, o la borrosidad y fluencia de los fantasmas «oscuramente» reproducidos, con el *carácter de la universalidad* que pertenece a la conciencia de la universalidad como forma de su acto, o también con la indeterminación en el contenido de aquella intención, que constituye la significación *determinada* del artículo «indeterminado». Sirvan de ejemplo las citas siguientes:

«Cuanto más frecuentemente son vividos contenidos semejantes, tanto menos sus imágenes memorativas nos remiten a contenidos *determinados* en el tiempo y tanto más adquieren dichas imágenes el carácter de representaciones *universales* y pueden servir de símbolos para cualquier contenido, dentro de determinados límites de semejanza» [23]. Al lado de estas afirmaciones ponemos el pasaje siguiente: «Una palabra, que oímos por vez primera, no puede ser entendida...; pero tan pronto como uno de los contenidos enlazados a su tiempo con el complejo de sonidos oídos resulta evocado por el recuerdo de la palabra, queda dada una *primera significación* de la palabra [24]... Correspondiendo a la inexactitud del recuerdo, será al

[23] *Psychologie als Erfahrungswissenschaft,* p. 58.

[24] La circunstancia de que *a* evoque el recuerdo de *b* ¿convierte acaso a *b* en «significación» de la «expresión» *a*? Entonces la iglesia sería la significación de la casa del cura, etc....

principio también *inexacta* la significación de la palabra; y como la representación memorativa asociada a la palabra no sirve sólo de símbolo de una vivencia totalmente *determinada, sino que deja indeterminadas las propiedades de ésta, dentro de ciertos límites,* resulta que la palabra tiene que hacerse *multívoca* por la asociación de aquella representación memorativa. Inversamente, un contenido posterior estará en disposición de asociar la palabra, tan pronto como su diferenciación respecto de los contenidos asociados antes con la palabra no rebase aquellos límites... Así, pues, cuando se origina la significación de una palabra..., se crea necesariamente un símbolo *abstracto* y multívoco que designa de igual modo una serie de contenidos distintos, pero semejantes en cierto respecto. La palabra tiene significación *conceptual,* en cuanto que mediante el *nacimiento* de su significación sirve al individuo como símbolo para todos los contenidos que residen en una determinada serie de semejanzas dentro de ciertos límites» [25].

Al final del mismo capítulo leemos: «Encontramos... que no sólo las palabras, sino también las significaciones, pueden ser universales (e incluso lo son siempre dentro de ciertos límites) en el sentido en que el conceptualismo afirma esta universalidad; pero que esa universalidad permanece encerrada dentro de ciertos límites determinados por la finura adquirida de la distinción, mientras que la universalidad de la palabra no queda en modo alguno limitada por esos límites impuestos a la universalidad de la imagen asociada».

«Podemos, desde luego, conceder a Berkeley —contra Locke— que no hay ninguna representación de triángulo en la cual se encuentren reunidas las propiedades del triángulo acutángulo y obtusángulo. Pero con no menor decisión podemos también *negar que en toda representación de un triángulo sean representadas relaciones perfectamente determinadas* de los lados y de los ángulos. No podemos formar la imagen de un triángulo con una proporción determinada y totalmente exacta, como tampoco podemos dibujar tal triángulo. La representación primeramente citada no es posible, porque las diferencias de forma entre triángulo acutángulo y triángulo obtusángulo son demasiado burdas y conocidas para que sea posible la duda en ningún triángulo acerca de las correspondientes propiedades. En cambio, la representación desarrollada de un triángulo totalmente determinado es imposible por el otro motivo; porque nuestra diferenciación de las formas triangulares no puede ser nunca totalmente exacta, y siempre se nos escapan en el recuerdo pequeñas diferencias» [26].

En estas citas se perciben fácilmente las confusiones antes señaladas. Un símbolo de algo singular que —a consecuencia de nuestra constante

[25] Cf. *op. cit.,* pp. 62-63. En relación con esto es definida la significación como la extensión de la nominación posible —en contraste con el giro: «nacimiento de la significación», que se refiere al sentido verbal vivo en cada caso singular—. Pero la distinción entre la significación como sentido y la significación como nominación no llega en Cornelius a clara separación.

[26] *Op. cit.,* pp. 66 y ss.

mezcla de ese algo singular con otras singularidades semejantes— designe todo miembro de una serie de semejanzas, esto es, pueda recordar cada uno de ellos, es ya, según Cornelius, un símbolo universal. La indiferencia del concepto universal con respecto a las determinaciones del objeto conceptual, no pertenecientes a su contenido, queda también identificada con la vaguedad de la imagen memorativa. Y en el párrafo final cree Cornelius poder mediar en la disputa entre Berkeley y Locke acerca de la idea universal de triángulo, sustituyendo al problema de la representabilidad sensible de un triángulo con determinaciones incompatibles, el otro problema de si podemos bosquejar en nuestra fantasía un triángulo geométricamente determinado, de dimensiones dadas, o reconocer un triángulo dibujado como correspondiente al ideal geométrico y distinguirlo de otros poco diferentes. En todo esto confunde Cornelius la indeterminación, en el sentido de vaguedad, con la inexactitud en la ejemplificación del ideal. Según Cornelius es posible que una idea sensible de triángulo reúna en sí propiedades *contradictorias* en número infinito, con tal de que no sean diferencias tan burdas como las que median entre el triángulo acutángulo y el obtusángulo. Difícilmente podremos asentir a esta rehabilitación psicologística de la idea del triángulo de Locke, ni aun limitada a las diferencias más finas. No nos decidimos a asumir la convicción de que sea psicológicamente posible lo que lógica y geométricamente significa un contrasentido.

CAPITULO 6

Separación de diferentes conceptos de abstracción y abstracto

§ 40. *Confusiones de los conceptos de abstracción y de abstracto, que unas veces se refieren a contenidos parciales no-independientes y otras veces a especies*

La teoría de la abstracción por atención presupone algo que la teoría de la *distinctio rationis* niega, esto es, que *en los contenidos mismos existe cierta diferencia, que corresponde a la diferencia entre lo abstracto y lo concreto.* En el sentido de aquella teoría no hay más que *una* especie de partes, los trozos, las partes separables o representables como separadas. Mas en la otra opinión distínguense de estas partes «independientes» (según la terminología de Stumpf) los «contenidos parciales» no-independientes; y entre estos últimos se cuentan las determinaciones internas de un contenido, con exclusión de los trozos, y también las formas de unidad en él notables (u objetivamente hablando: en él presentes), por las cuales sus partes se reúnen en la unidad del todo. Con referencia a esa misma distinción se habla también de contenidos *concretos* y *abstractos* o de partes de contenido [1].

En la teoría de la abstracción, desde Locke, el problema de *la abstracción en el sentido del destacamiento de esos «contenidos abstractos»* viene confundiéndose con el problema de *la abstracción en el sentido de la formación de los conceptos.* En este último sentido trátase de un análisis descriptivo de la esencia del acto en que una especie llega para nosotros a conciencia evidente, o de poner en claro la significación de un nombre universal por retroceso a la intuición impletiva. Pero en el sentido empírico psicológico se endereza el análisis a la indagación de los hechos psicológicos correspondientes en la conexión de la conciencia humana, al origen genético

[1] A su estudio exacto —con la necesaria ampliación de la diferencia a objetos y partes de objetos— dedicamos la Investigación tercera.

de las representaciones universales del hombre, en el proceso natural de la vida ingenua o en el artificial de la formación voluntaria y lógica de los conceptos. Las representaciones abstractas, que aquí intervienen, son representaciones cuya intención se endereza hacia especies y no hacia esos contenidos no-independientes o abstractos. Si estas intenciones reciben cumplimiento intuitivo, habrá a su base intuiciones concretas, con contenidos parciales abstractos, por decirlo así, acentuados. Pero las especies, a que la intención apunta, no son esos contenidos parciales mismos, que, pese a toda acentuación, no se convierten en metas de la intención, en objetos de actos de atención propia. Ahora bien, continuamente —como se ve por la presente investigación crítica— son mezclados y confundidos los momentos abstractos (o no-independientes) en el *objeto,* con las *especies;* los correspondientes contenidos abstractos *subjetivamente vividos,* con los *conceptos abstractos* (las significaciones de ciertos nombres); y asimismo las acentuaciones o *los actos de atención* a esos contenidos abstractos, con *los actos de la representación universal.* En Locke, por ejemplo, las ideas abstractas se supone que son las significaciones universales; pero, sin embargo, son descritas como notas y sometidas a una interpretación psicologista, que las considera como contenidos abstractos de la sensación, separadas de las intuiciones concretas. La teoría de la atención muestra la posibilidad de que sean atendidos esos contenidos abstractos (sin ser separados), y cree con esto haber puesto en claro el origen de los conceptos universales (como significaciones). De igual manera se niega la intuitividad de los contenidos abstractos [2], aun cuando éstos son intuidos juntamente como momentos de intuiciones concretas. Y ello sucede porque los que tal piensan se dejan engañar por la intuitividad sensible de los conceptos universales, que no admiten ser vistos como imágenes. Si absurdo es querer pintar sonidos o figurar colores por medio de olores u otros contenidos universalmente heterogéneos por heterogéneos, sería en segunda potencia absurdo querer representar sensiblemente algo que por esencia es insensible.

Hay que distinguir, en general, diferentes conceptos de abstracto y de abstracción. A estas diferencias nos dedicamos ahora.

§ 41. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de contenido no-independiente*

Si conservamos el término de contenido, tan usado en las teorías modernas de la abstracción, podemos decir:

a) Contenidos *abstractos* son contenidos no-independientes. Contenidos *concretos* son contenidos *independientes.* Pensamos esta distinción ob-

[2] Así, por ejemplo Höfler-Meinong, *Logik,* p. 25. Véase también la nota crítica contra Twardowski, anteriormente desarrollada.

jetivamente determinada: por ejemplo, de modo que los contenidos concretos pueden ser en sí y por sí, merced a su naturaleza propia, mientras que los abstractos sólo son posibles en o sobre contenidos concretos [3].

Es claro que el término de *contenidos* puede y debe ser tomado aquí con mayor amplitud que en el sentido fenomenológico de elementos reales de la conciencia. El objeto exterior fenoménico, que aparece, pero que no es dato real de la conciencia (así al menos sucede cuando el objeto meramente *intencional* no es falsamente interpretado como elemento real de la vivencia en que la intención se cumple), es, como totalidad, concreto; las determinaciones en él inherentes —como color, forma, etc.—, entendidas como momentos constitutivos de su unidad, son abstractas. Esta distinción *objetiva* entre abstracto y concreto es la más general; pues los contenidos inmanentes son sólo una clase especial de objetos (lo cual, naturalmente. no quiere decir: cosas). Por tanto, la distinción en cuestión estaría designada más adecuadamente si dijéramos que es la distinción entre *objetos* abstractos y *objetos* concretos —o partes de objetos—. Pero seguiré usando aquí el término de contenidos, para no producir constantemente escándalo en la mayoría de los lectores. En esta distinción, que se ha producido sobre el terreno de la psicología, y en la cual la intuificación ha de acudir, naturalmente, siempre a ejemplos sensibles, predomina de tal modo la interpretación de la palabra objeto en el sentido de cosa, que denominar objeto a un color o a una forma sería provocar continuamente perturbaciones o incluso confusiones. Pero téngase muy en cuenta: *que el término de contenidos no está limitado aquí a la esfera de los contenidos de conciencia, en sentido real, sino que comprende todos los objetos y partes de objeto individuales.* Ni siquiera nos impone limitación la esfera de los objetos que se nos hacen intuitivos. Más bien tiene la distinción un valor también ontológico: hay objetos posibles que se hallan de hecho allende todo fenómeno accesible a la conciencia humana en general. En suma, la distinción se refiere, con universalidad ilimitada, a los objetos individuales en general y pertenece, como tal, a la esfera de la ontología formal *a priori.*

b) Si pues partimos del concepto objetivo (ontológico) de «contenidos abstractos», entenderemos por *abstracción* el *acto* por el cual un contenido abstracto es «distinguido», es decir, no separado, pero sí convertido en objeto propio de una representación intuitiva a él dirigida. Este contenido abstracto se ofrece en y con el concreto de que es abstraído; pero es mentado especialmente y no solamente mentado (como en una representación «indirecta», meramente simbólica), sino dado también intuitivamente como es mentado.

c) Sin embargo, debemos tener en cuenta aquí una distinción importante y ya varias veces acentuada [4]. Cuando atendemos a una de las super-

[3] En la Investigación siguiente se hallarán detalles sobre la justificación y los elementos de esta determinación.

[4] Véase también la Investigación sexta, § 15.

ficies laterales de un cubo —«que caen en la apariencia fenoménica»—, es ella el «contenido abstracto» de nuestro representar intuitivo. Sin embargo, el contenido verdaderamente *vivido*, que corresponde a esa superficie lateral *aparente*, es distinto de esta misma; es tan sólo la base de una «aprehensión», merced a la cual, al ser él sentido, hácese fenómeno aparente la superficie del cubo, superficie que es distinta de dicho contenido. El contenido sentido no es el objeto de nuestro representar intuitivo; conviértese en tal objeto por la «reflexión» psicológica o fenomenológica. Sin embargo, el análisis descriptivo nos enseña que no sólo está comprendido, en general, en el conjunto total del fenómeno concreto del cubo, sino que está en cierto modo destacado, subrayado, frente a todos los demás contenidos, que no funcionan representativamente en *ese* representar la respectiva superficie lateral. Y lo está naturalmente incluso cuando él mismo se hace *objeto* de una intención representativa *a él* propiamente dirigida; sólo que entonces (esto es, en la reflexión) esta intención se añade. De esta suerte, podríamos llamar también *abstracción* a ese subrayado del contenido, subrayado que no es *un acto* [5] pero que es una peculiaridad descriptiva del lado fenoménico de aquellos actos en los cuales el contenido se hace depositario de una intención propia. Con lo cual quedaría determinado un nuevo concepto de abstracción.

d) Si se admite que el abstraer es un acto peculiar o, en general, una vivencia descriptivamente peculiar, a la que se debe el destacamiento del contenido abstracto sobre su base concreta, o si se considera que la modalidad del destacamiento es lo esencial del contenido abstracto como tal, entonces se produce otro nuevo concepto de lo abstracto. *No* se busca la diferencia frente a lo concreto *en la naturaleza propia de los contenidos, sino en la modalidad en que son dados;* abstracto es un contenido, *en cuanto que es abstraído* y concreto, en cuanto que *no* es abstraído.

Finalmente, se advertirá que la propensión a recurrir a los actos para caracterizar la diferencia entre contenidos, es provocada por la confusión con los conceptos subsiguientes de abstracto y concreto, en los cuales la esencia de la cosa está sin duda en los actos.

e) Si por abstraer en sentido *positivo* se entiende el *atender preferentemente* a un contenido, y por abstraer en sentido *negativo* el prescindir de contenidos dados al mismo tiempo, entonces la palabra pierde su referencia exclusiva a los contenidos abstractos en el sentido de no-independientes. También refiriéndonos a contenidos concretos hablamos de abstracción —claro está que sólo en sentido negativo—; por ejemplo, se dice: atender a ellos «haciendo abstracción del fondo».

[5] En el sentido estricto que la Investigación quinta, §§ 9 y ss., ha de definir.

§ 42. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de especie*

a) Se distingue entre *conceptos* abstractos y conceptos concretos, y se entiende por conceptos las *significaciones de los nombres.* Por lo tanto, a esa distinción de los conceptos corresponde una distinción de los nombres. Esta distinción gramatical es la única que suele presentar la lógica nominalista. De ella podemos partir para mayor comodidad. Los nombres pueden nombrar individuos, como *hombre, Sócrates;* o también atributos, como *virtud, blancura, semejanza.* A los primeros se les llama nombres concretos. A los segundos, nombres abstractos. Las expresiones predicativas, que corresponden a estos últimos, como *virtuoso, blanco, semejante,* se cuentan entre los nombres concretos. Pero más exactamente diríamos que son concretos, cuando los sujetos posibles a que se refieren son sujetos concretos. Lo cual no es siempre el caso; nombres como *atributo, color, número,* etcétera, se refieren predicativamente a atributos (como singularidades específicas) y no a individuos, o si se refieren a individuos es sólo mediatamente y con alteración del sentido predicativo.

Detrás de esta distinción gramatical existe notoriamente una distinción lógica, *la de las significaciones nominales que se dirigen a atributos y las que se dirigen a objetos* en cuanto *que tienen parte en atributos.* Si con Herbart llamamos conceptos a todas las representaciones lógicas (y esto quiere decir, como hemos indicado, todas las significaciones nominales), entonces los conceptos de esta clase se dividen en abstractos y concretos. Si, empero, se prefiere *otro* sentido del término concepto, que hace el *concepto* igual al *atributo,* entonces la distinción es la de significaciones que representan conceptos y significaciones que representan objetos conceptuales como tales. Esta diferencia es relativa, puesto que los objetos conceptuales mismos pueden tener a su vez el carácter de conceptos, a saber, en relación con ciertos nuevos objetos. Pero esto no puede proseguir *in infinitum* y últimamente llegamos a la distinción absoluta entre conceptos y objetos conceptuales, que ya no pueden funcionar como conceptos; por un lado, pues, atributos; por otro lado objetos, que «tienen» atributos, pero que no son ellos mismos atributos. Así, a la diferencia de las significaciones corresponde una diferencia en la esfera objetiva; es, en otras palabras, la diferencia entre objetos individuales y objetos específicos (los objetos «universales»). Equívocamente, empero, llámanse «conceptos» tanto los objetos universales como las representaciones universales (significaciones universales) o más exactamente las representaciones *directas* de objetos universales. El concepto rojez es o la rojez misma —como cuando a este concepto se contraponen sus múltiples objetos, las cosas rojas— o la significación del nombre *rojez.* Ambos se hallan notoriamente en la misma relación que la significación *Sócrates* y Sócrates mismo. Sin duda, la palabra *significación* se hace

también equívoca, a causa de la mezcla de estas distinciones; de suerte que nadie vacila en llamar significación, unas veces al objeto de la representación, otras veces al «contenido» de la misma (al *sentido* del nombre). En cuanto que significación quiere decir también concepto, tórnanse también equívocos los términos de referencia: concepto y objeto conceptual; pues unas veces se trata de la relación (que antes era dominante) entre el atributo (rojez) y el objeto a que este atributo conviene (la cosa roja), y otras veces, de la relación completamente distinta entre la representación lógica (por ejemplo, la significación de la palabra *rojez* o del nombre propio *Thetis)* y el objeto representado (el atributo rojez, la diosa Thetis).

b) La distinción entre representaciones concretas y representaciones abstractas puede, empero, entenderse también de otro modo, a saber: llamando *concreta a una representación* cuando representa directamente *un objeto individual,* sin la mediación de representaciones conceptuales (atributivas); y abstracta en el caso contrario. De una parte se hallan entonces en la esfera de la significación *las significaciones de los nombres propios,* y de otra parte, *todas las demás significaciones nominales.*

c) A las significaciones antes señaladas de la palabra abstracto corresponde también un nuevo círculo de significación para el término de *abstracción.* Este círculo comprenderá los actos por medio de los cuales se producen los «conceptos» abstractos. Dicho más exactamente: se trata de *los actos en los cuales los nombres universales adquieren su referencia directa a unidades específicas;* y también de los actos que pertenecen a estos nombres en su función atributiva o predicativa, en la cual se constituyen, pues, formas como *un A, todos los A, algunos A, S que es A,* etc., y, por último, de los actos en los cuales los objetos aprehendidos en esas múltiples formas mentales nos son «dados» evidentemente como así aprehendidos; o con otras palabras: de los actos en los cuales se cumplen las intenciones conceptuales, consiguiendo su evidencia y claridad. Así aprehendemos la unidad específica: *rojez,* directamente, «ella misma», sobre la base de una intuición singular de algo rojo. Miramos al momento de rojo, pero realizamos un acto peculiar, cuya intención está dirigida hacia la «idea», hacia lo «universal». La abstracción en el sentido de este acto, es completamente distinta de la simple atención o destacamiento del momento de rojo; para indicar la diferencia hemos hablado repetidamente de *abstracción ideatoria o generalizadora.* A este acto se refiere el término tradicional de abstracción. En su sentido, lo que adquirimos por «abstracción» no son rasgos singulares individuales, sino conceptos universales (representaciones directas de atributos, como unidades mentales). En todo caso, el mismo término se extiende también a las representaciones conceptuales de las formas más complicadas, a que hemos aludido; en la representación *un A, varios A,* etcétera, se ha hecho abstracción de todas las demás notas; la representación abstracta *A* asume nuevas «formas», pero no nueva «materia».

Investigación tercera

Sobre la teoría de los todos y las partes

Introducción

La diferencia entre contenidos *abstractos* y *concretos*, que se revela idéntica a la diferencia hecha por Stumpf entre contenidos *no-independientes e independientes*, es de gran importancia para todas las investigaciones fenomenológicas; de suerte que parece indispensable ante todo someterla a un análisis profundo. Ya en la investigación anterior hube de indicar [1] que esta distinción apareció primero en el terreno de la psicología descriptiva de los datos de sensación; pero que puede ser concebida como caso especial de una distinción general. Trasciende luego allende la esfera de los contenidos de conciencia y se convierte en una distinción —muy importante en sentido teorético— en el terreno de los *objetos en general*. Así, pues, el lugar sistemático de su discusión sería *la teoría pura (apriorística) de los objetos como tales*, teoría en la cual son tratadas las ideas pertenecientes a la *categoría de objeto*, como el todo y la parte, el sujeto y la propiedad, el individuo y la especie, el género y la especie, la relación y la colección, la unidad, el número, la serie, el número ordinal, la magnitud, etc., como también las verdades *a priori* que se refieren a estas ideas [2]. Nuestra investigación analítica no puede tampoco dejarse determinar aquí por el sistematismo de las cosas. Conceptos difíciles, con los cuales operamos en la investigación destinada a poner en claro el conocimiento y que en ella han de servir en cierto modo de palancas, no deben permanecer incontrastados, en espera de que se ofrezcan por sí mismos en la conexión sistemática de la esfera lógica. Lo que aquí estamos haciendo no es una exposición sistemática de la lógica, sino su aclaración epistemológica y, al mismo tiempo, una preparación para toda exposición futura de aquella especie.

Una consideración más profunda de la diferencia que existe entre los contenidos independientes y no-independientes nos conduce tan inmediatamente a las cuestiones fundamentales de la teoría pura —perteneciente a la ontología formal— de los todos y las partes, que no podemos prescindir de entrar en ellas con cierto detenimiento.

[1] Cf. *supra*, pp. 378 y s.

[2] Sobre estas «categorías objetivas formales» y las verdades esenciales formales-ontológicas que les son inherentes, véanse los desarrollos en el capítulo final de los Prolegómenos (§§ 67 y s.).

CAPITULO 1

La diferencia entre objetos independientes y no-independientes

§ 1. *Objetos compuestos y simples. Objetos conglomerados y no conglomerados*

Puesto que la presente investigación gira en lo principal alrededor de relaciones entre partes, empezaremos por una exposición general de esas relaciones.

Los objetos pueden estar unos con otros en la relación de *todos* y *partes* o también en la relación de partes coordenadas de un todo. Estas son especies de relación que se fundan *a priori* en la idea de objeto. Todo objeto es parte real o posible; es decir, existen todos reales o posibles que lo incluyen. Por otro lado, no necesita acaso todo objeto tener partes; de donde resulta la división ideal de los objetos en *simples* y *compuestos*.

Los términos de *compuesto* y *simple* quedan, pues, definidos por las determinaciones: que tienen partes —que no tienen partes—. Pero también pueden ser entendidos en un segundo sentido —acaso más natural— en el cual la composición (como también sugiere la etimología de la palabra) indica una pluralidad de partes disyuntas, de suerte que debería llamarse *simple* aquello que no puede «descomponerse» en una pluralidad de partes, esto es, aquello en donde no pueden distinguirse por lo menos dos partes *disyuntas*. En la unidad de una cosa que aparece a los sentidos encontramos, por ejemplo, el determinado colorido rojo como momento y también el momento genérico de color. Ahora bien, el color y el rojo determinado no son momentos *disyuntivos*. Sí lo son, en cambio, por otra parte, el colorido rojo y la extensión por dicho colorido cubierta; pues estos dos momentos no tienen nada de común en su *contenido*. En sentido amplio decimos que

se hallan *enlazados*, en cuanto que la relación general de división, que aquí sirve de base, la relación entre partes disyuntas dentro de un todo, lleva el nombre de *enlace*. Se ocurre, ante todo, dar a las partes enlazadas el nombre de *miembros* del enlace. Pero en tan amplia acepción del término: miembros de un todo, habría que considerar el color y la figura como miembros enlazados en la unidad de una extensión coloreada. A lo cual, empero, se opone el uso del idioma. En tales casos, en efecto, los miembros son *no-independientes* relativamente unos de otros y los encontramos tan íntimamente unidos que resueltamente hablaremos de una *compenetración* entre ellos. Otra cosa sucede, en cambio, con los todos que en sí mismos están *despedazados* o son *despedazables;* hablando de éstos, el único giro natural es el de *miembros* (o desmembración). Las partes no son aquí solamente disyuntas, sino «independientes» relativamente unas a otras; tienen el carácter de «pedazos» o trozos enlazados unos con otros.

Así, pues, desde el momento en que comenzamos a hablar de relaciones entre partes, vemos éstas sujetas a *formas* característicamente diferentes, y vislumbramos que estas formas dependen de la diferencia cardinal entre objetividades independientes y objetividades no-independientes, a la cual dedicamos este capítulo.

§ 2. *Introducción de la distinción entre objetos (contenidos) no-independientes e independientes*

Tomamos el concepto de *parte en el sentido más amplio*, que permite llamar parte a todo lo que pueda discernirse en un objeto o, hablando objetivamente, se halle «presente» en ese objeto. Parte es todo lo que el objeto «tiene» en sentido real, en el sentido de algo que *efectivamente* lo constituye —y me refiero al objeto en y por sí, esto es, haciendo abstracción de todas las conexiones en que esté entretejido—. Según esto, todo predicado «real» que no sea de relación, señala una parte del objeto-sujeto. Así, por ejemplo, los predicados *rojo* y *redondo;* pero no los predicados *existente*, ni *algo*. Igualmente toda forma de enlace, que en el mismo sentido sea «real» —por ejemplo, el momento de la configuración espacial—, vale como parte propia del todo.

El discurso común no suele tomar el término de parte en un sentido tan amplio. Si intentamos precisar las limitaciones que distinguen su concepto de parte y el nuestro, tropezamos con esa distinción fundamental, que ya hemos señalado, entre las partes *independientes* y *no-independientes*. Cuando se trata pura y simplemente de partes, suelen entenderse las partes *independientes* (que llamamos *pedazos*). Ahora bien, toda parte puede convertirse en objeto propio (o como también suele decirse, en «contenido») de una representación referente a ella y, por tanto, puede ser llamada objeto (contenido). De donde resulta que la distinción, que acabamos de indicar,

entre las partes, señala una distinción entre los objetos (contenidos) en general. El término *objeto* está tomado aquí en su más amplio sentido.

Sin duda, cuando hablamos de objetos —como cuando hablamos de partes— solemos involuntariamente pensar en objetos independientes. En este sentido el término contenido es menos limitado. En general, hablamos también de contenidos abstractos. En cambio, el término de contenido suele moverse en la esfera de la mera psicología, limitación de la cual, en la distinción ahora investigada, debemos hacernos cargo, aunque no permanezcamos atenidos a ella [1].

La distinción entre contenidos independientes y no-independientes ha nacido históricamente en el terreno de la psicología o, más exactamente, en el terreno de la fenomenología de la experiencia interna. En referencia polémica a Locke, había dicho ya Berkeley [2]: que tenemos la aptitud de rememorar las cosas singulares anteriormente percibidas, pero también la de componerlas o dividirlas en la imaginación. Podemos representarnos un hombre con dos cabezas o un cuerpo de hombre con extremidades de caballo, o pedazos singulares: una cabeza, una nariz, una oreja. En cambio, es imposible formar una «idea abstracta»; por ejemplo, separar la «idea» de un movimiento de la de un cuerpo que se mueve. Sólo podemos abstraer —en el sentido de separar, que Locke da a esta palabra— aquellas partes de un todo representado que, aunque unidas de hecho como otras partes, pueden, sin embargo, existir efectivamente sin ellas. Mas como para Berkeley *esse* significa siempre tanto como *percipi,* resulta que el no-poder-existir no significa otra cosa que el no-poder-ser-percibido. Y además debemos tener en cuenta que para él lo percibido son las ideas, esto es, contenidos de conciencia, en el sentido de contenidos realmente vividos.

Según esto, pues, lo que esencialmente quiere decir la distinción de Berkeley —si introducimos en su terminología una variación fácilmente comprensible— puede comprenderse en las palabras siguientes [3]:

Desde el punto de vista de la coimplicación, los contenidos que hayan sido representados juntos alguna vez (o que hayan estado juntos en la conciencia) se dividen en dos clases principales: los contenidos independientes y los contenidos no-independientes [4]. Los contenidos independientes existen cuando los elementos de un complejo de representación [complejo de contenido] pueden, *de conformidad con su naturaleza, ser representados separadamente;* en cambio existen los contenidos no-independientes, cuando no es éste el caso.

[1] La confusión entre contenido representado en el sentido de un objeto representado cualquiera (en la esfera psicológica: de cualquier dato psicológico) y contenido representado en el sentido del «qué», que en la representación constituye la significación, no es peligrosa en el círculo de la presente investigación.

[2] *Principles,* Introduction, § 10.

[3] Casi literalmente tomadas de C. Stumpf, *Uber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung,* 1873, p. 109.

[4] Stumpf usaba antes la expresión: «contenido parcial». Ultimamente prefiere decir: «momento atributivo».

§ 3. *La inseparabilidad de los contenidos no-independientes*

Para caracterizar esta posibilidad (o imposibilidad) de ser representado separadamente, podemos indicar lo siguiente —utilizando agudas observaciones de Stumpf, que no han sido suficientemente atendidas— [5]:

Con respecto a ciertos contenidos tenemos la evidencia de que la modificación o anulación de uno al menos de los contenidos dados juntamente con ellos (mas no incluso en ellos) los modificaría o anularía. En cambio, en *otros* contenidos nos falta dicha evidencia, y el pensamiento de que cualquier modificación o anulación de todos los contenidos coexistentes con ellos los dejaría intactos no implica ninguna incompatibilidad. Los contenidos de la primera especie no son pensables *más que como partes* de todos más amplios; en cambio, los de la segunda especie aparecen posibles, aun cuando nada existiese fuera de ellos, nada, por lo tanto, que se uniese con ellos para formar un todo.

Separadamente representable, en este sentido que acabamos de precisar, son todas las cosas fenoménicas y todos los pedazos de las mismas. Podemos representarnos la cabeza de un caballo «separadamente» o «por sí»; es decir, podemos mantenerla en la fantasía, cambiando y haciendo desaparecer a voluntad las demás partes del caballo y todo el alrededor intuitivo. Considerada exactamente la cosa fenoménica —o el pedazo de cosa—, es decir, aquí lo que aparece sensiblemente (la figura espacial que aparece llena de cualidades sensibles) no permanecerá nunca idéntica absolutamente, en su conjunto descriptivo; pero, en todo caso, no hay en el contenido de ese «fenómeno» nada que exija con evidencia que sus modificaciones dependan necesariamente, con dependencia funcional, de las modificaciones de los «fenómenos» coexistentes. Podemos decir que esto es válido no sólo para los fenómenos en el sentido de los objetos aparentes, como tales, sino también para los fenómenos como *vivencias,* en que los objetos fenoménicos aparecen, y asimismo las complexiones de sensaciones «aprehendidas» objetivamente en esas vivencias. Ejemplos favorables de esto nos ofrecen los fenómenos de sonidos, de olores y otras vivencias, que fácilmente podemos pensar desligadas de toda relación con la existencia de las cosas.

§ 4. *Análisis de ejemplos, según Stumpf*

Consideremos ahora ejemplos de contenidos inseparables. Como tal puede servirnos la relación entre la *cualidad visual* y *la extensión,* o la relación entre ambas y la *figura* limitante. En cierta manera, es seguramente

[5] En las exposiciones que siguen hago uso de mi artículo: «Sobre contenidos abstractos y concretos». (Núm. 1 de *Psychologische Studien zur elementaren Logik Philos Monatshefte,* 1894, tomo XXX.)

válido que esos momentos pueden variar *independientemente* unos de otros. La extensión puede seguir siendo la misma, variando el color; y el color puede seguir siendo el mismo, variando la extensión y la figura. Pero considerada exactamente, esta variabilidad independiente se refiere sólo a las *especies* de los momentos en sus géneros. Si permanece inalterado el momento del color, con respecto a la especie color, puede cambiar a capricho específicamente la extensión y la forma; y viceversa. La misma (la misma específicamente) cualidad y matiz cualitativo puede *extenderse* sobre *cualquier* extensión; y viceversa, la misma extensión puede ser «cubierta» por cualquier cualidad. Pero aún resta campo para dependencias funcionales en la variación de los momentos, que, como es de advertir, no quedan agotados por lo que las especies comprenden idealmente. El momento del colorido, como contenido parcial inmediato del concreto intuido, no es ya el mismo en dos intuiciones concretas, cuando la cualidad —ínfima diferencia en el género color— sigue siendo la misma. Stumpf ha hecho la siguiente importante observación: «*la cualidad participa en cierto modo en la modificación de la extensión*. Expresamos esto en el idioma, diciendo que el color disminuye, se hace más pequeño hasta desaparecer. Crecer y menguar es la designación de modificaciones cuantitativas».

«En realidad, la cualidad es afectada también por la modificación de la extensión, aun cuando el modo de modificación, que le es peculiar, permanece independiente de aquélla. No se hace menos verde o menos roja; no tiene grados, sino sólo especies; no puede en sí misma crecer y menguar, sino sólo cambiar. Pero, sin embargo, cuando la dejamos inalterada —en ese su modo peculiar—, es decir, verde, es, a pesar de todo, afectada también por la modificación cuantitativa. Y esto no es una expresión impropia del lenguaje o una traslación engañosa, como lo demuestra el hecho de que *disminuye hasta desaparecer,* y de que, finalmente, *se convierte en cero, por simple modificación de la cantidad*»[6].

Hacemos nuestra esta observación. Sólo tenemos que añadir que no es propiamente la cualidad la que es afectada, sino el momento inmediato que le pertenece en la intuición. La cualidad deberá ser concebida ya como abstracto de segundo grado, lo mismo que la figura y la magnitud de la extensión. Pero justamente por la regularidad, que aquí estamos dilucidando, el momento en cuestión sólo puede ser nombrado mediante los conceptos determinados por los géneros cualidad y extensión. Lo que diferencia la cualidad con respecto a este momento presente de la cualidad, no está ya delimitado por el género color; por lo cual decimos con razón de la cualidad (por ejemplo, de este matiz determinado de rojo) que es la *diferencia ínfima* dentro de esa especie. De igual modo la figura determinada es ínfima diferencia del género figura, aun cuando el momento inmediato correspondiente de la intuición está aún más diferenciado. Pero el enlace de dos diferencias ínfimas dentro de los géneros figura y color determina ple-

[6] *Op. cit.*, p. 112.

namente los momentos, determina regularmente, al mismo tiempo, lo que en cada caso puede aún ser igual y desigual. La dependencia de los momentos inmediatos se refiere, pues, a una cierta relación regular de los mismos, que viene determinada puramente por los abstractos a que inmediatamente están subordinados dichos momentos.

Stumpf añade la siguiente consideración, que para nosotros es valiosísima [7]:

«De aquí [esto es, de la antes caracterizada dependencia funcional de los momentos *cualidad* y *extensión*] se sigue que los dos son inseparables por su naturaleza, que los dos en algún modo forman *un contenido total*, del cual ambos son tan sólo contenidos parciales. Si fueran solamente miembros de una suma, acaso fuera pensable que —hablando en absoluto— si la extensión se acaba, también la cualidad se acabe (no existan independientes); pero sería inconcebible que la cualidad disminuyese de esa suerte poco a poco y desapareciese por simple disminución y desaparición de la cantidad, sin modificarse como cualidad a su modo... En todo caso, no pueden ser contenidos independientes; *no pueden, por su naturaleza, existir en la representación separada e independientemente uno de otro.*»

Otro tanto podría decirse de la relación entre la intensidad y la cualidad. La intensidad de un sonido no es algo indiferente a su cualidad, algo, por decirlo así, ajeno. No podemos conservar por sí la intensidad, como siendo lo que es, y cambiar a voluntad o incluso anular la cualidad. Con la anulación de la cualidad queda inevitablemente anulada la intensidad; y viceversa, con la anulación de la intensidad queda anulada la cualidad. Y evidentemente, esto no es un mero hecho empírico, sino una necesidad apriorística, que se funda en la esencia pura. También en lo que sucede con la modificación se ofrece, por lo demás, cierta analogía con el caso primeramente discutido: una aproximación continua de la intensidad hacia el límite cero es sentida por nosotros como una disminución de la impresión cualitativa, mientras que la cualidad como tal (específicamente) permanece incambiada.

Otros ejemplos nos ofrecen en gran número *los momentos de unidad* en los contenidos intuitivos, esto es, los momentos que, construidos sobre los elementos primariamente discernibles, constituyen el *enlace* —ora homogéneo, ora heterogéneo— *de aquellos en todos, que son susceptibles de ser intuidos con intuición sensible.* En referencia a ellos adquirimos los primeros y más estrictos conceptos del todo, del enlace, etc., y después los conceptos diferenciales de distintos géneros y especies de todos sensibles, externos o internos.

Es notorio que los momentos de unidad no son sino aquellos contenidos que Ehrenfels ha llamado «cualidades de figura», yo momentos «figurales» y Meinong «contenidos fundados» [8]. Pero hace falta añadir la distinción

[7] *Op. cit.*, p. 113.
[8] Véase Ehrenfels, *Uber Gestalqualitäten, Vierteljahrsschrif f. wiss. Philosophie*,

entre los momentos de unidad *fenomenológicos,* que dan unidad a las vivencias o a las partes de vivencias (a los datos reales fenomenológicos) y los momentos de unidad *objetivos,* que pertenecen a los objetos y partes de objetos *intencionales* y en general trascendentes a la esfera de la vivencia. La expresión «momento de unidad» que me fue propuesta en una ocasión por Riehl tiene en su inmediata inteligibilidad tan evidentes ventajas que fuera deseable su aceptación general.

§ 5. *Determinación objetiva del concepto de inseparabilidad*

Mientras Stumpf dispone reflexiones de esta especie, con el fin de *demostrar* la recíproca inseparabilidad de la extensión y la cualidad, esto es, su no-independencia, nosotros intentaremos sacar de ellas provecho para *definir* la inseparabilidad o no-independencia (o por la otra parte la separabilidad o independencia). Stumpf mismo nos proporciona los medios para ello en el último punto de la cita anterior (véanse las palabras subrayadas por nosotros). ¿Qué significa eso de poder representar un contenido «por sí» «separadamente»? ¿Significa esto, para la esfera fenomenológica, para la esfera de los contenidos realmente vividos, que un contenido semejante puede ser desligado de toda fusión con contenidos coexistentes, es decir, en último término, arrancado a la unidad de la conciencia? Claro está que no. En este sentido todos los contenidos son inseparables. Y lo mismo puede decirse de los contenidos-cosas —que se ofrecen en el fenómeno— con respecto a la unidad total de cuanto aparece. Representémonos «por sí» el contenido: *cabeza del caballo.* Habremos de representarlo inevitablemente en una conexión; el contenido se destacará sobre un fondo objetivo que con él juntamente se nos aparece; el contenido estará inevitablemente dado con otros muchos contenidos y unido en cierto modo a ellos. ¿Qué significa, pues, la separabilidad de dicho contenido por la representación? No hallaremos para esta pregunta otra respuesta que la siguiente:

La separabilidad no quiere decir más sino que podemos mantener idéntico este contenido en la representación, aunque variemos sin límites (con variación caprichosa, no impedida por ninguna ley fundada en la *esencia* del contenido) los contenidos unidos y en general dados juntamente. Y esto a su vez significa que el contenido separado permanece intacto, aun cuando se anulen algunos o todos los contenidos concomitantes.

Ahora bien, ello implica evidentemente:

que la existencia de ese contenido, con todo lo que en él reside según su esencia, no está condicionada por la existencia de otros contenidos; que ese contenido, tal como es, podría existir *a priori,* es decir, según su esencia,

1890. Véase también mi *Philosophie der Arithmetik,* 1891, sobre todo el capítulo XI. Véase Meinong, *Beiträge zur Theorie der psychischen Analyse. Zeitschrift f. Psychol. u Physiol der Sinnesorgane,* XI, 1893.

aun cuando nada existiera fuera de él o todo lo que le rodea cambiase caprichosamente, es decir, sin ley.

O lo que, notoriamente, es lo mismo:

en la naturaleza del contenido mismo, en su esencia ideal, no se funda ninguna dependencia con respecto a otros contenidos; el tal contenido es en su esencia, por la cual es lo que es, sin cuidarse en lo más mínimo de todos los demás. Podrá ocurrir *de hecho* que con la *existencia* de ese contenido estén dados otros contenidos y según reglas empíricas; pero el contenido en su esencia idealmente aprehensible es independiente, y esta esencia no exige por sí misma, esto es, *a priori*, ninguna otra esencia tramada con ella.

Correlativamente, el sentido de la *no-independencia* reside en el pensamiento positivo de la *dependencia.* El contenido está, según su esencia, unido a otros contenidos; no puede existir si no existen con él al mismo tiempo otros contenidos. No hace falta insistir en que esos otros contenidos forman *unidad* con el primero. Porque ¿hay coexistencia esencial si no hay enlace o «fusión», por suelta que ésta sea? Así, pues, los contenidos no-independientes no pueden ser sino *partes de contenido.*

Bastará que sustituyamos a los términos contenido y parte de contenido los términos objeto y parte de objeto (considerando el término contenido como el más estrecho y limitado a la esfera fenomenológica), y tendremos una *distinción objetiva* que quedará libre de toda referencia, por una parte, a los actos de aprehesión y, por otra parte, a cualesquiera contenidos fenomenológicos que deban ser aprehendidos. *No hace falta, pues, ninguna referencia retrospectiva a la conciencia —por ejemplo, a las diferencias en la «modalidad del representar»—* para determinar la diferencia aquí planteada entre lo *abstracto* y lo *concreto.* Todas las determinaciones que hacen uso de tal referencia son inexactas (por confusión con otros conceptos de abstracto) o son fácilmente mal entendidas, o no son más que expresiones subjetivas de la situación puramente objetiva e ideal. Estos giros, en efecto, se ofrecen próximos y son de empleo frecuente.

§ 6. *Continuación. Enlace con la crítica de una determinación muy usada*

Así encontramos muchas veces expresada la diferencia entre contenidos independientes y no-independientes por la atractiva fórmula siguiente: los contenidos o las partes de contenido independientes pueden ser representados por sí; en cambio, los contenidos no-independientes sólo pueden ser notados por sí, pero no representados por sí. A està fórmula, empero, cabe oponer que las palabras *por sí* desempeñan un papel muy distinto cuando están empleadas en la expresión diferencial: *notados por sí,* que cuando están empleadas en la expresión: *representados por sí.* Notado por sí es lo que constituye un objeto de atención propiamente dirigida a ello. Representado por sí es lo que constituye un objeto de representación propiamente di-

rígida a ello. Al menos, mientras se dé al *por sí* una función análoga en ambos casos. Si suponemos, empero, esta función análoga, resulta insostenible la contraposición entre lo que sólo puede ser notado por sí y lo que puede ser representado por sí. ¿Quiere decirse, acaso, que en una clase de casos el atender distintivo y el representar son incompatibles y, por tanto, se excluyen? Pero hay momentos no-independientes, como las notas o las formas de relación, que —como ya antes dijimos— son objetos de representaciones a ellos dirigidas, lo mismo que los contenidos independientes *ventana, cabeza,* etc. Si así no fuera, no podríamos ni hablar de ellos. Notar por sí y representar por sí (en el sentido supuesto) no sólo no se excluyen uno a otro, sino que los encontramos juntos; en la *aprehensión* perceptiva lo por sí notado se convierte *eo ipso* en representado al mismo tiempo; y a su vez, el contenido completo representado por sí, por ejemplo, *cabeza*, es también notado por sí.

Pero, en verdad, las palabras *por sí* mientan en el representar cosa muy distinta de la que venimos suponiendo. Ya lo indica con claridad la expresión equivalente *representar separadamente.* Es claro que se alude a la posibilidad de representar el objeto como algo *que es por sí,* algo *independiente* de toda otra cosa en su existencia. Que una cosa o un trozo de una cosa puede ser representado *por sí,* quiere decir que es lo que es, aun cuando todo, salvo él, quedara aniquilado. Cuando lo representamos, no somos necesariamente remitidos a otra cosa, *en* la cual o *sobre* la cual o *en enlance* con la cual exista; o por decirlo así, por cuya gracia exista. Si nos lo representamos intuitivamente podrá suceder que haya una conexión, un conjunto más amplio que lo comprenda; y aun podrá suceder que este más amplio conjunto sea inevitablemente dado con él. No podemos representarnos el contenido visual *cabeza* sin el fondo visual sobre el cual la cabeza se destaca. Pero este no-poder es completamente distinto del que se quiere usar como definición de los contenidos no-independientes. Si al contenido visual *cabeza* le damos la validez de un contenido independiente, queremos decir que ese contenido, pese al inevitable fondo dado con él, *puede* ser representado como siendo por sí, y consiguientemente, puede ser intuido por sí, aislado, pero que nosotros no podemos llevar a cabo esta intuición a causa de la fuerza de asociaciones primarias o adquiridas, de índole puramente efectiva; lo cual no menoscaba en lo más mínimo la posibilidad «lógica» de que, por ejemplo, nuestro campo visual quedase reducido a ese único contenido, etc.

Lo que aquí expresa la palabra *representar* está señalado con más vigor por la palabra *pensar.* Una nota, una forma de enlace y demás semejantes, no podemos *pensarlas* como siendo en sí y por sí, como separadas de todo lo demás, como exclusivamente existentes. Esto sólo podemos hacerlo con los contenidos que sean cosas. Cuando la palabra *pensar* se ofrece en ese peculiar sentido, siempre podemos comprobar uno de esos giros subjetivos de situaciones objetivas y *a priori,* a que antes hemos aludido. Diferencias como ésa: de que un objeto (volvemos a emplear el término más general,

que comprende los contenidos de intuición susceptibles de ser vividos) pueda ser en sí y por sí, mientras el otro sólo pueda ser en o sobre otro, son diferencias que no se refieren a hechos de nuestro pensar subjetivo; son diferencias objetivas, que arraigan en el *puro* ser de las cosas, pero que, porque existen y sabemos de ellas, nos determinan a formular el enunciado siguiente: que es imposible un pensamiento distinto, o sea, que es erróneo un juicio distinto. Lo que no podemos pensar, no puede ser; lo que no puede ser, no podemos pensarlo; y esta equivalencia determina la diferencia entre el concepto riguroso de pensar y el representar y pensar tomados en sentido corriente y subjetivo.

§ 7. *Más rigurosa precisión de nuestra definición mediante los conceptos de ley pura y género puro*

Cuando, pues, la palabra *poder* aparece en conexión con el término preciso de *pensar*, queda mentada no la necesidad subjetiva, es decir, la *incapacidad subjetiva* del no-poder-*representar*-de otro modo, sino la *necesidad objetiva ideal* del no-poder-*ser*-de otro-modo [9]. Esta está dada, por esencia, en la conciencia de la *evidencia apodíctica*. Si nos atenemos a los enunciados de esta conciencia, habremos de comprobar: que a la esencia de esa necesidad objetiva pertenece correlativamente una legalidad pura determinada en cada caso. En primer lugar, es válido, con entera generalidad, que la necesidad objetiva equivale al *ser sobre la base de legalidad objetiva*. Una singularidad «por sí» es en su sentido mismo contingente. Si decimos: *es necesaria*, entonces es que está en conexión legal. Lo que impide el ser-otra-cosa, es precisamente la ley, que dice: esto es así, no sólo aquí ahora, sino en general, con generalidad legal. Ahora bien, hay que advertir que así como la necesidad —de que se trata *aquí*, en nuestra dilucidación de los momentos «no-independientes»— tiene la significación de una necesidad ideal o apriorística fundada en la *esencia* de la cosa, así también, correlativamente, tiene la legalidad la significación de una legalidad de esencia, esto es, de una legalidad no empírica, válida incondicionalmente, de un modo universal. Ninguna referencia a existencia empírica debe limitar la extensión del concepto de ley, ninguna posición empírica de existencia debe mezclarse en la conciencia de la ley, como es el caso en las reglas y leyes universales empíricas. Las «leyes naturales», las leyes en el sentido de las ciencias empíricas, no son leyes de esencia (leyes, ideales, leyes *a priori*). La necesidad empírica no es necesidad de esencia.

[9] Con esta frase empieza a destacarse la conversión ontológica —decisiva para el contenido de las investigaciones siguientes— del pensamiento de la evidencia en el pensamiento de una pura legalidad esencial. Esta conversión está ya realizada con toda precisión en mi *Bericht über deutsche Schriften zur Logik* [Nota sobre escritos alemanes acerca de lógica.], en el año 1894, en *Archiv. für syst. Philos.*, III, p. 225, nota 1.

El no-poder-existir-por-sí una parte no-independiente, quiere decir, por tanto, *que existe una ley de esencia, según la cual, en general, la existencia de un contenido de la pura especie de esa parte* (por ejemplo, de la especie color, forma, etc.) *presupone la existencia de contenidos de ciertas correspondientes especies puras,* a saber (si esta adición es necesaria): de contenidos a los cuales conviene como parte o como algo inherente a ellos o enlazado con ellos. Más sencillamente podemos decir: *objetos no-independientes son objetos de especies puras tales que con referencia a ellas existe la ley de esencia que dice que esos objetos, si existen, sólo pueden existir como partes de todos más amplios de cierta especie correspondiente.* Y esto, justamente, es lo que quiere decir la expresión más breve de que son partes, que sólo como partes existen, que no pueden ser pensados como algo existente por sí. La coloración de este papel es un momento no-independiente; no sólo es de hecho una parte, sino que por su esencia, *por su especie pura, está predestinada a ser parte.* Pues una coloración en general y tomada puramente como tal, sólo puede existir como momento en algo coloreado. Tratándose de objetos independientes no se da esta ley de esencia. Estos objetos pueden incorporarse a todos más amplios, pero no están obligados a ello.

Al poner, pues, en claro lo que se quiere decir con las palabras: *representar por sí,* en la fórmula que estudiamos de la distinción que estamos definiendo, hemos encontrado con plena precisión la esencia de dicha distinción. La distinción se ofrece de esta suerte como una distinción objetiva, fundada en la esencia pura de los objetos correspondientes (o de los contenidos parciales). Ahora bien, se preguntará: ¿qué sucede con el resto de esa formulación? ¿Qué añade a su determinación el enunciado de que los objetos no-independientes (o los momentos no-independientes) *sólo* pueden ser *notados por sí* o sólo pueden ser *distinguidos* de los concomitantes por medio de una atención exclusiva [pero no pueden ser representados por sí]? A esto sólo podemos contestar aquí lo siguiente: absolutamente nada. Pues si el *sólo* se refiere al «representar por sí» para excluirlo, entonces la oposición exclusiva a éste lleva a cabo todo lo que hay que hacer. Si consideramos atentamente la cuestión vemos que la determinación positiva está en el lado de lo no-independiente y la negativa en el lado de lo independiente. Al señalar el primero como no representable por sí, volvemos propiamente al punto de partida, sólo que en doble negación. Pero sea lo que fuere de esto, no necesitamos para nada recurrir a la atención subrayadora, y no se advierte que ésta no sea de la menor utilidad. Sin duda, una cabeza puede ser representada separada del hombre que la tiene. Un color, una forma, etc., en cambio, no es representable de ese modo; necesita un substrato, sobre el cual puede, desde luego, ser notada exclusivamente, pero del cual no puede ser separada. Pero también la cabeza, por ejemplo, en sentido visual, puede «solamente ser notada por sí», pues inevitablemente es dada como parte integrante de un campo visual total, y si no la consideramos como parte

integrante, si la «abstraemos» del fondo, como algo que es objetivamente ajeno e indiferente, no es por la particularidad del contenido, sino por las circunstancias de la aprehensión.

§ 7 bis. *Ideas independientes y no-independientes*

Nuestras distinciones referíanse, en primer término, al ser —en universalidad ideal pensado— de las singularidades individuales, es decir, de las singularidades que son aprehendidas puramente como singularidades de ideas. Pero notoriamente pueden trasladarse también a las *ideas mismas,* las cuales por lo tanto, en un sentido correspondiente, bien que algo distinto, pueden designarse como independientes y no-independientes. Una diferencia ínfima de un género puro supremo puede, por ejemplo, llamarse relativamente independiente con respecto a la escala de las especies puras hasta el género supremo; y a su vez, toda especie ínfima es relativamente independiente frente a la suprema. Géneros, a los cuales singularidades individuales correspondientes no pueden existir *a priori,* sin pertenecer necesariamente al mismo tiempo a la extensión individual, pero puramente pensada, de otros géneros, serían no-independientes con respecto a estos últimos; y así *mutatis mutandis* en otras esferas de ejemplos.

§ 8. *Separación de la diferencia entre contenidos independientes y no-independientes y la diferencia entre contenidos intuitivamente destacados y fundidos*

Tenemos que precavernos contra una objeción. Quizá se diga: que en el modo cómo un contenido independiente se mantiene como válido por sí y separado de todo el derredor y en el modo cómo por otra parte un contenido no-independiente se caracteriza como algo dado sólo sobre la base de otros contenidos independientes, existe una diferencia *fenomenológica,* a la cual nuestra consideración no hace plenamente justicia.

En este punto podría ante todo traerse a cuento la siguiente situación descriptiva. Los momentos no-independientes de las intuiciones no son meramente partes, sino que en cierto modo (no expresable por conceptos) debemos aprehenderlos también *como* partes; a saber: no son notables por sí, sin que los contenidos totales concretos, en los cuales están, lleguen a destacarse unitariamente; lo cual, empero, no quiere decir que sean *objetivos* en sentido preciso. No podemos notar por sí una figura o un color, sin que quede anulado todo objeto que tiene esa figura o ese color. A veces parece ofrecerse sólo un color o una forma «notable»; pero si nos hacemos presente de nuevo el proceso vemos claramente que también aquí es todo el objeto el que se destaca fenoménicamente, aunque justamente, merced a esa particularidad, que nos resultó notable y que es la única que, en sentido

propio, es objetiva. En análoga relación se halla el hecho de destacarse un momento de unidad sensible —por ejemplo, el momento de la configuración espacial, que junto con otros momentos de unidad, funda la rotundidad interna de la muchedumbre sensible al ofrecerse ésta como unidad [10]— con la aprehensión del todo sensible unitario. Y así sucede que a veces el destacarse un contenido es el fundamento que hace notar otro contenido íntimamente integrado en el primero [11].

Si investigamos los fundamentos profundos de esta situación, habremos de advertir que con la distinción hasta ahora referida entre contenidos independientes y no-independientes en el terreno fenomenológico (o en el de lo intuitivamente dado) crúzase otra distinción que se mezcla con esa primera, y es la distinción entre los contenidos que están *intuitivamente separados, destacados* o «recortados» sobre otros contenidos enlazados y los contenidos que están *fundidos* con los restantes y *fluyen* en éstos sin separación. Las expresiones son, sin duda, multívocas, pero su unión dará claramente a conocer que, en realidad, se trata aquí de una distinción esencialmente nueva.

Un contenido está, pues, intuitivamente separado, con relación a otros contenidos coexistentes, en los cuales no fluye *indistintamente,* de suerte que puede procurarse propia validez y destacarse por sí mismo. El contenido que no está intuitivamente separado forma, en cambio, con otros contenidos coexistentes un todo, en el cual no se destaca de ese modo; está con sus compañeros no sólo unido, sino «fundido». Pensemos contenidos independientes en el sentido anterior, que son lo que son, suceda lo que suceda a su alrededor, y veremos que esos contenidos no necesitan poseer la independencia de la separación —que es de especie muy distinta—. Las partes de una superficie intuitiva de blancura homogénea o continuamente matizada son independientes, pero no separadas.

Si ahora preguntamos por los requisitos de la separación intuitiva, hallamos que la imagen del «fluir» o del «confluir» nos conduce primeramente a los casos en que los contenidos se escalonan continuamente. Esto vale, sobre todo, en la esfera de los concretos sensibles (o más exactamente vale para los contenidos independientes en la esfera de la sensibilidad externa). La separación se basa aquí casi siempre en *discontinuidad.* Podemos formular la proposición siguiente:

Dos concretos sensibles simultáneos forman necesariamente una «unidad indistinta», cuando todos los momentos inmediatamente constitutivos de uno se vierten «continuamente» en momentos constitutivos correspondientes del otro. El caso de igualdad de unos u otros momentos correspondientes debe considerarse como caso límite admisible de la continuidad, a saber: como continuo «verterse en sí mismos».

Y esto puede trasladarse de modo fácilmente comprensible a una plura-

[10] Véase mi *Philosophie der Arithmetik,* I (1891), cap. XI, p. 228 (una «avenida» de árboles, una «bandada» de pájaros, etc.).

[11] De mis *Psychologischen Studien zur elementaren Logik* (*Philos. Monatshefte,* 1894, XXX, p. 162).

lidad de concretos; en la cual cada concreto particular permanece inseparado, cuando los concretos del conjunto pueden ordenarse en una serie de tal modo que continuamente se incluyan uno a otro, es decir, que para las parejas limítrofes valga lo que acabamos de describir detenidamente. *Ahora bien, un concreto singular permanece inseparado de todos los demás, cuando no se destaca de uno de ellos.*

§ 9. *Continuación. Referencia a la esfera más amplia de los fenómenos de fusión*

Sin duda estas afirmaciones ofrecen, en cierto sentido, expresiones idealizadas de los hechos. La continuidad y la discontinuidad no deben tomarse, naturalmente, con exactitud matemática. Los lugares de discontinuidad no son límites matemáticos; y la distancia no ha de ser «demasiado pequeña».

Con un poco más de refinamiento, habría que distinguir entre separación neta y separación confusa (o limitación); tomándolo en el sentido vago empírico en que en la vida ordinaria hablamos de puntas o filos agudos por oposición a los romos. Es notorio que las figuras esenciales de lo que está intuitivamente dado no pueden, en principio, reducirse a conceptos «exactos» o «ideales», como son los matemáticos. La figura espacial del árbol percibido, si la tomamos exactamente como la figura que en la percepción correspondiente constituye un momento de su objeto intencional, no es una figura geométrica, no es «ideal» o «exacta» en el sentido de la geometría exacta. De igual modo el color intuitivo como tal no es el color ideal, cuya especie es un punto ideal en el «cuerpo cromático». Las esencias aprehendidas sobre las cosas dadas intuitivamente y aprehendidas por ideación directa son esencias «inexactas» y no deben confundirse con las esencias «exactas» que son *ideas* en el sentido kantiano y que (como el punto «ideal», la superficie ideal, la figura espacial o la especie cromática «ideal» en el cuerpo cromático «ideal») se producen por medio de una *idealización* peculiar. Los conceptos descriptivos de toda descripción pura, esto es, que se adecua fiel e inmediatamente a la intuición; los conceptos descriptivos de toda descripción fenomenológica, por tanto, son según esto en principio diferentes de los conceptos determinativos de la ciencia objetiva. Poner en claro estas situaciones constituye un problema fenomenológico que nunca ha sido acometido seriamente y con respecto a la presente investigación no está resuelto aún.

Es también seguro que esa separación por discontinuidad (o esa fusión por continuidad) no abarca más que un campo muy limitado.

Recuerdo las instructivas investigaciones de Stumpf sobre los hechos notables de la *fusión* [12], en cuya esfera nos movemos notoriamente aquí.

[12] Stumpf, como es sabido, define la *fusión* primeramente en un sentido estricto, como una relación entre *cualidades* simultáneas de *sensación;* mediante dicha relación estas sensaciones aparecen como partes de un todo de sensación. Pero no por eso

Sin duda los casos por nosotros preferidos representan un papel propio en el círculo de los fenómenos de fusión. Si ahora consideramos más detenidamente esos casos, vemos que los concretos, los «conjuntos de sensación» independientes, nos remiten a sus momentos inmediatos no-independientes o a las especies que en primer término les pertenecen. La discontinuidad como tal se refiere a las diferencias específicas ínfimas de uno y el mismo género puro inmediatamente superior; así, por ejemplo, a cualidades de color en comparación con cualidades de color. Mas no definimos la discontinuidad como mera distancia entre contenidos coexistentes, en relación con tales diferencias ínfimas. Sonidos simultáneos ofrecen distancia; pero les falta la discontinuidad en el sentido riguroso de la palabra. La discontinuidad se refiere a los momentos específicamente diferentes sólo en cuanto que éstos están *«extendidos limitándose* unos a otros» y dilatándose sobre un momento en continua variación, a saber, el momento espacial o temporal. «Sobre» un límite espacial o temporal, pasa, por ejemplo, una cualidad visual a otra. En el tránsito continuo de una a otra parte del espacio no vamos progresando continuamente al mismo tiempo en la cualidad que cubre dicho espacio, sino que, por lo menos en un lugar del espacio, las cualidades «limítrofes» tienen una distancia finita (y no demasiado pequeña). Y lo mismo para una discontinuidad en la sucesión fenoménica. Y en esto no sólo la cualidad, por ejemplo, el color, sufre separación, sino que más bien podría decirse que los concretos íntegros se limitan unos a otros y que el campo visual se divide en porciones. La distancia entre colores en esta conexión de cubrimiento (con referencia a la cual se habla de discontinuidad) conquista al mismo tiempo los momentos concomitantes, en nuestro ejemplo, las partes espaciales cubiertas, la separación. Estas no podrían de otra suerte desprenderse de la fusión. La espacialidad varía por necesidad continuamente. Para que un pedazo de esta variación pueda hacerse notable por sí y ser ante todo «destacado» [13], conformemente a la conciencia, es preciso que haya sido creada una discontinuidad por los momentos que cubren el espacio y, por tanto, que haya sido separado el concreto entero correspondiente.

Entendemos aquí por «espacialidad» primeramente el *momento de la sensación,* cuya apercepción objetiva constituye la espacialidad aparente y propia. Por otra parte, *podemos* también entender aquí por espacialidad el «espacio» aprehensible en la cosa aparente, sobre la base de la intuición; siendo entendido, pues, este espacio como el momento intencional en el cual la figura espacial objetiva de la cosa física misma —figura determinable en medición objetiva— se manifiesta intuitivamente y de diferente modo en diferentes intuiciones.

deja de referirse también Stumpf al concepto más amplio y para nosotros aquí director Véase *Tonpsychologie,* II, § 17, pp. 64 y ss.

[13] Véase la Investigación segunda (pp. 519 y s.), en donde hemos hablado metafóricamente de una simple «acentuación» de momentos no-independientes en la conciencia de la abstracción ideatoria, frente a esos casos en que los momentos son objetos intencionales atendidos.

Ahora bien, si el concreto de la intuición sensible debe su separación a la distancia entre los momentos limítrofes, entonces el *todo* concreto se destaca primero frente a los momentos —distanciados unos de otros— de su contenido. Ello obedece sin duda a la fusión particularmente íntima de los distintos momentos del concreto, a saber: a su «compenetración» mutua, que se manifiesta por la recíproca dependencia en la variación y el aniquilamiento. Esta fusión no es un sumergirse de unos en otros en el modo de la continuidad; pero sí es desde luego una especie de coimplicación particularmente íntima que de un golpe y necesariamente hace destacarse la complexión total de los momentos que se compenetran, así como sólo *un* momento crea por discontinuidad la condición previa para ello.

Un análisis más profundo y detenido pondría de manifiesto multitud de diferencias descriptivas interesantes. Para nuestros fines bastan, empero, estas consideraciones bastante groseras. Hemos ido lo suficientemente lejos para ver que, con la diferencia en ellas estudiada entre contenidos que se destacan y contenidos que no se destacan —o si se quieren usar otros nombres, entre contenidos por sí representables y no representables, independientes y no-independientes, que también estas expresiones se ofrecen aquí—, nos movemos en la esfera de las intuitividades vagas «subjetivas», esfera que tiene también sus peculiaridades esenciales; y que, por tanto, con *esa* diferencia no llegamos a la diferencia *ontológica* universal entre contenidos abstractos y concretos, o como hemos preferido llamarlos antes: contenidos independientes y no-independientes. En el primer caso, en la distinción de los contenidos que se separan unitariamente y los contenidos que se confunden en el fondo, trátase de hechos del análisis y de la fusión, pudiendo ser los contenidos que se separan, tanto independientes como no-independientes. No es, pues, lícito confundir las dos distinciones, como se hace, por ejemplo, cuando se colocan en el mismo plano la no-independencia de las *partes inseparadas* de una superficie uniformemente coloreada, y la no-independencia de los *momentos abstractos*, que descriptivamente es, por completo, heterogénea; o cuando se pretende fundar la esencia de la diferencia ontológica entre *concreto* y *abstracto* mediante los hechos fenomenológicos —pertenecientes a la esfera de los actos— de que el acto de representar es, en el concreto, un acto más inmediato y, por tanto, más independiente, en cuanto que no necesita basarse sobre ningún otro representar, mientras que el acto de aprehender un contenido abstracto es más mediato y no-independiente, en cuanto que necesita tener por base la representación de un concreto implicado. Pero de nuestros análisis se desprende que lo que hay de admisible en *esa* situación descriptiva, guarda conexión con otras cosas muy distintas y, en todo caso, es impropio para dar luz a la esencia de la diferencia ontológica.

§ 10. *La multiplicidad de las leyes que pertenecen a las diferentes especies de no-independencias*

Según las consideraciones que llevamos hechas, la no-independencia tiene siempre una *ley* apriorística, que encuentra sus bases conceptuales en lo universal de la parte y del todo correspondientes. Ahora bien, esta ley puede ser comprendida y expresada en mayor o menor determinación. Para fijar el concepto de la no-independencia basta con decir que un objeto no-independiente sólo puede existir como lo que es (es decir, merced a sus determinaciones de esencia) en un todo más amplio. En cada caso dado será de esta o de aquella especie; con lo cual variará también la especie del complemento que necesite para poder existir. Si decimos, por ejemplo, que el momento de la cualidad sensible, verbigracia el momento del color sensible, es no-independiente y exige un todo en el cual encarne, resultará que la ley aquí implícita está determinada sólo por un lado, sólo por el lado de la parte cuyo carácter general queda indicado como cualidad sensible. En cambio, permanece sin determinar la especie del todo; por tanto, también el modo como semejante «cualidad» sea parte, y la especie del complemento que necesite para poder existir. Muy distinta es en cambio la cuestión si decimos: una cualidad sensible sólo puede existir en un «campo sensible» y más detalladamente un color sensible sólo puede existir en un campo sensible visual o sólo puede existir como «cualificación» de una «extensión». Aquí la ley está también determinada por los otros lados; el concepto del campo sensible visual es un concepto dado y designa entre las posibles especies de todos una determinada y particular. De igual modo el concepto de la «cualificación» y el de la «extensión» designan unas posibilidades particulares de entre las diferentes posibilidades que tiene un objeto no-independiente de ser inherente a un todo. La particularidad está determinada de un modo general por la *esencia* de la cualidad sensible (o por la esencia de la extensión); pero cada uno está contenido a *su* modo en la unidad esencial de la sensación visual (o del campo visual) en que se incorporan todas esas unidades. Este modo, empero, no puede ser descrito más detenidamente. Pues, por ejemplo, a la pregunta: ¿qué es lo que diferencia la determinación siguiente: *ser momento sensible,* de la determinación siguiente: *ser momento sensible en el modo de la «cualidad»?,* no puede darse ninguna contestación que no lleve más lejos; no podemos señalar una determinación adicional que no comprenda ya el concepto de cualidad. Del mismo modo que a la pregunta: ¿qué debe añadirse al *color* para que resulte la especie *rojo?*, sólo podemos contestar diciendo: el *rojo.*

En todo caso el concepto de lo no-independiente, con la ley que lo define, bien que señalada sólo de un modo indirecto y general, alude a leyes de esencia que están objetivamente determinadas y que cambian en varios aspectos. El hecho de que ciertas especies de partes sólo partes hayan de

ser, siendo indiferente lo que con ellas se conglomere y la naturaleza de las conexiones en que ellas se incluyan, no constituye una particularidad de ciertas especies de partes, sino que existen relaciones de necesidad, fijamente determinadas, esto es, leyes puras que están *determinadas en su contenido,* que cambian con las *especies puras* de los contenidos no-independientes y que por consiguiente prescriben a unos complementos de esta especie y a otros complementos de aquella otra especie. Las especies enlazadas en esas leyes, especies que delimitan las esferas de las singularidades contingentes (desde el punto de vista de dichas leyes), son a veces, pero no siempre, diferencias específicas ínfimas. Si, por ejemplo, una ley prescribe a contenidos de la especie *color* la conexión con contenidos de la especie *extensión,* no prescribirá ningún color determinado a una extensión determinada; ni tampoco recíprocamente. Los valores de las diferencias ínfimas no están, pues, aquí en relación funcional. La ley sólo nombra especies ínfimas (esto es, especies que tienen *inmediatamente* debajo de sí la muchedumbre de las últimas diferencias específicas). Si por otra parte consideramos la dependencia en que la distancia cualitativa se encuentra respecto de las cualidades que la fundan, vemos que esa distancia cualitativa queda unívocamente determinada por las diferencias específicas ínfimas de dichas cualidades, esto es, como diferencia ínfima.

Según esto, pues, el concepto de la no-independencia es equivalente al concepto de la *legalidad ideal en conexiones unitarias.* Cuando una parte se halla en conexión de ley ideal y no sólo en conexión de hecho, entonces es no-independiente; pues semejante conexión legal no quiere decir otra cosa sino que una parte, que por su esencia pura es de esa especie, sólo puede existir en enlace con ciertas otras partes de unas u otras especies correspondientes. También cuando una ley habla no de la necesidad sino más bien de la *imposibilidad de un enlace,* diciendo, por ejemplo, que la existencia de una parte *A* excluye la existencia de una parte *B* como incompatible, somos remitidos a la no-independencia. Pues un *A* sólo puede excluir un *B* cuando ambos exigen lo mismo en modo exclusivo. Un color excluye otro color en el mismo trozo de superficie, que los dos habrían de cubrir completamente, pero que no pueden justamente cubrir. A toda exclusión esencial legal de determinada delimitación corresponde una exigencia esencial legal positiva de delimitación correspondiente, y viceversa.

§ 11. *La diferencia entre estas leyes «materiales» y las leyes «formales» o «analíticas»*

Las necesidades (o las leyes) que definen algunas clases de no-independencias se fundan, decíamos insistentemente, en la particularidad esencial de los contenidos, en su peculiaridad; o dicho más exactamente, se fundan en los *géneros puros,* en las *especies,* en las *diferencias,* bajo las cuales, como singularidades contingentes, caen los correspondientes contenidos no-

independientes y complementarios. Si pensamos la totalidad de estos tales objetos ideales, tendremos la totalidad de las «esencias» puras de todas las objetividades individuales (existencias) idealmente posibles. A esas esencias corresponden luego los *conceptos* (o las proposiciones) *que contienen la cosa;* conceptos y proposiciones que debemos distinguir rigurosamente de los conceptos y proposiciones *meramente formales,* los cuales están libres de toda «materia que contenga la cosa». Entre estos últimos conceptos están las categorías *formales-lógicas* y las categorías *formales-ontológicas,* que están con las lógicas en relaciones esenciales —de ellas hemos hablado en el capítulo final de los Prolegómenos—, así como las formaciones sintácticas que se basan en esas categorías formales. Conceptos como *algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, orden, número ordinal, todo, parte, magnitud,* etc., tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de *casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento,* que por su parte expresan algo que contiene una cosa. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía de algo o de objeto en general, estando enlazados con este algo u objeto mediante los axiomas ontológicos formales; en cambio, los últimos se ordenan en torno a diferentes géneros supremos de cosas *(categorías materiales)* en las cuales arraigan *ontologías materiales.* Esta división cardinal entre la esfera de las esencias «formales» y «materiales» es lo que sirve de base a la auténtica diferencia entre *disciplinas* (o *leyes y necesidades) analíticas-a priori* y *sintéticas-a priori.* Sobre este punto el parágrafo siguiente dará las determinaciones sistemáticas.

Ahora bien; es claro que todas las leyes (o necesidades) pertenecientes a las distintas especies de *no-independencias,* caen en la esfera del *a priori* sintético; y se comprende perfectamente lo que, como no-materiales, las separa de las meramente formales. Leyes de la especie de la ley de causalidad, que determina la no-independencia de las variaciones reales en las cosas; o leyes (regularmente no formuladas de un modo suficiente) que determinan la no-independencia de meras cualidades, intensidades, extensiones, límites, formas de relación, etc., no pueden ser puestas en el mismo plano que las universalidades «analíticas» puras, como *un todo no puede existir sin partes;* o que las necesidades analíticas, como *un rey, un señor, un padre, no puede ser si no hay súbditos, servidores ni hijos,* etc. En general, se dice: los correlativos se exigen mutuamente, no pueden ser pensados uno sin el otro (o no pueden existir uno sin el otro). Si junto a esto ponemos ahora una proposición determinada de la parte opuesta, por ejemplo: *un color no puede existir sin algo que tenga color, o un color no puede existir sin cierta extensión por él cubierta,* etc., la diferencia salta a la vista. *Color* no es una expresión relativa, cuya significación incluya la representación de una referencia a otra cosa. Aun cuando el color no es «pensable» sin algo coloreado, sin embargo, la existencia de cierto coloreado, o mejor dicho, de una extensión, no está fundada «analíticamente» en el concepto de color.

La esencia de la diferencia quedará puesta en claro por la reflexión siguiente:

Una parte, como tal, no puede existir sin un todo del que sea parte. Por otro lado, empero, decimos (con relación a las partes *independientes*): una parte *puede* a veces existir sin un todo del que sea parte. En esto no hay, naturalmente, contradicción. Lo que se quiere decir es que si consideramos la parte según su *íntima consistencia,* según su esencia propia, entonces vemos que lo que posee esa misma consistencia puede ser sin un todo en el cual sea; puede ser por sí, sin enlace con otro, y entonces precisamente no es parte. La modificación y aun total anulación de los enlaces no toca para nada aquí a la propia consistencia *tal* o *cual* de la parte; y no quita existencia a la parte, sino que sólo anula sus relaciones, su ser parte. En partes de otra especie, sucede lo contrario; sucede que, por la peculiaridad de su consistencia, resultan impensables, si queremos pensarlas fuera de todo enlace, como no-partes. Estas imposibilidades (o posibilidades) se fundan, pues, en la particularidad esencial de los contenidos. Muy distinta es en cambio la trivialidad «analítica», que dice que una parte como tal no puede existir sin un todo del que sea parte. Sería una «contradicción»; sería un contrasentido «formal», «analítico», dar a algo el nombre de parte, faltando el todo correspondiente. Aquí no se atiende a la consistencia íntima de la parte; la ley «formal» que aquí sirve de base no tiene nada de común con la anterior ley material y no puede por tanto serle obstáculo de ninguna manera.

La mutua condicionalidad de los correlativos señala sin duda ciertos momentos que mutuamente se exigen; a saber: las relaciones y determinaciones relativas que necesariamente pertenecen una a otra en toda relación. Pero lo hace en indeterminación formal. La ley que aquí rige es *una* para todas las relaciones como tales; es justamente una ley meramente formal, fundada en la mera «esencia analítica», es decir, en este caso, en la esencia de la categoría formal de relación. No asume en sí nada de la particularidad material que tengan las relaciones y los miembros de las relaciones; y designa los mismos tan sólo con la palabra: «ciertas». Por ejemplo, en el caso sencillo de dos miembros de relación, dice: si *cierto a está* en *cierta* relación con *cierto b,* entonces ese mismo *b* estará en *cierta* relación *correspondiente* con aquel *a; a* y *b* son aquí *variables ilimitadamente.*

§ 12. *Determinaciones fundamentales sobre proposiciones analíticas y sintéticas*

Podremos definir en general:

Leyes analíticas son proposiciones incondicionalmente universales (y, por tanto, libres de toda —explícita o implícita— posición existencial de algo individual) que no contienen más conceptos que conceptos formales, esto es —si retrocedemos a los primitivos— que no contienen otros con-

ceptos que categorías formales. Frente a las leyes analíticas se hallan sus *particularizaciones*, que se producen por introducción de conceptos *materiales* y eventualmente de pensamientos que ponen existencia individual (como *esto, el emperador*, etc.). Así como en general las particularizaciones de leyes producen necesidades, así las particularizaciones de leyes analíticas producen necesidades analíticas. Las que se suele llamar «proposiciones analíticas» son regularmente necesidades analíticas. Cuando implican posiciones de existencia (por ejemplo: *si esta casa es roja, entonces la rojez conviene a esta casa)*, refiérese la necesidad analítica justamente a aquella consistencia de la proposición, por causa de la cual es una particularización empírica de la *ley* analítica; no, pues, a la posición empírica de existencia.

Proposiciones analíticamente necesarias —podemos definir— son proposiciones tales que su verdad es completamente independiente de la peculiaridad material de sus objetos (pensados detenidamente o en generalidad indeterminada) y de la eventual efectividad del caso, así como de la validez de la posición eventual de existencia; proposiciones, por tanto, que pueden *formalizarse por completo* y concebirse como casos especiales o aplicaciones empíricas de las leyes formales o analíticas nacidas válidamente de dicha formalización. En una proposición analítica debe ser posible sustituir toda materia objetiva —conservando plenamente la forma lógica de la proposición— por la forma vacía *algo*, y debe ser posible también excluir toda posición de existencia mediante el paso a la correspondiente forma de juicio de «incondicional universalidad» o legalidad.

Decir, por ejemplo, que la *existencia de esta casa incluye la existencia de su tejado, de sus muros y de sus demás partes*, es decir una proposición analítica. Porque es válida la *fórmula analítica* de que la existencia de un todo *T (a, b, c* ...) incluye la existencia de sus partes *a, b, c*, ... Esta ley no implica significación alguna que dé expresión a un género o especie material. La posición individual de existencia, que en el ejemplo implicaba la palabra: *esta*, ha quedado anulada por el tránsito a la ley pura. Y esta ley es una ley analítica, se compone puramente de categorías formales lógicas y de formas categoriales.

Una vez que tenemos ya el concepto de ley analítica y de necesidad analítica, despréndese *eo ipso* el de *ley sintética a priori* y el de *necesidad sintética a priori*. Toda ley pura, que incluye conceptos materiales en modo tal, que no admita una formalización de esos conceptos *salva veritate* (o en otras palabras: toda ley que no sea una necesidad analítica), es una ley sintética *a priori*. Las particularizaciones de estas leyes son necesidades sintéticas; entre ellas también, naturalmente, particularizaciones empíricas como, por ejemplo: *este rojo es diferente de este verde*.

Lo dicho aquí puede bastar para hacer visible la diferencia esencial entre las leyes que se fundan en la naturaleza específica de los contenidos —leyes de las cuales penden las no-independencias— y las leyes analíticas y formales que, como fundadas puramente en las «categorías» formales, son insensibles frente a toda «materia del conocimiento».

Observación I. Compárense las determinaciones dadas aquí con las kantianas que, a nuestro parecer, no merecen en modo alguno ser llamadas «clásicas». Creemos que con las primeras recibe solución satisfactoria uno de los más importantes problemas de la teoría de la ciencia, y al mismo tiempo queda dado un primer paso decisivo para la separación sistemática de las ontologías *a priori.* En futuras publicaciones ofreceremos la continuación.

Observación II. Fácilmente se ve que los conceptos principales tratados por nosotros en este parágrafo: *todo* y *parte, independencia* y *no-independencia, necesidad* y *ley,* experimentan una esencial modificación de sentido cuando no son entendidos en el sentido de acontecimientos *esenciales,* esto es, como *puros* conceptos, sino interpretados como conceptos empíricos. Mas para los fines de las investigaciones siguientes no es necesario dilucidar detenidamente esos conceptos empíricos y su relación con los puros.

§ 13. *Independencia relativa y no-independencia relativa*

Hasta ahora la independencia ha tenido para nosotros la validez de algo absoluto; ha sido un cierto no-depender de todos los contenidos concomitantes. La no-independencia, como lo opuesto contradictorio, ha sido, en cambio, el correspondiente depender por lo menos de un contenido. Pero es también importante definir los conceptos como conceptos *relativos,* de tal modo que entonces la diferenciación absoluta quede caracterizada como caso límite de la relativa. El estímulo para ello reside en las cosas mismas. *Dentro de la esfera de lo dado en mera sensación* (esto es, no refiriéndonos ahora a las cosas que en ella se ofrecen, aparecen), el momento de la extensión visual [14] con todas sus partes tiene para nosotros la validez de no-independiente; pero *dentro de la extensión considerada in abstracto* cada uno de sus pedazos tiene la validez de *relativamente* independiente; cada uno de sus momentos, por ejemplo, la forma, que debe distinguirse de la «posición» y la «magnitud» [15], es *relativamente no-independiente.* Así, pues, aquí un término relativo de independencia —que podría ser no-independencia absoluta o tomada en otra relación— se refiere a un todo que por su total conjunto de partes (incluido el todo mismo) produce una esfera, dentro de la cual han de moverse las distinciones que antes hemos llevado a cabo sin limitación. Podríamos, pues, definir:

No-independiente en el todo G y relativamente al todo G (o al conjunto total de contenidos determinados por G), llámase a cada uno de sus conte-

[14] El momento que expone la *extensión espacial* de la figura espacial coloreada aparente.

[15] «Posición» y «magnitud» designan aquí naturalmente acontecimientos en la esfera de la sensación, momentos que exponen la posición y magnitud intencional (aparente) en sentido no-modificado.

nidos parciales, que sólo como parte puede existir y como parte de una especie de todos representada en ese conjunto. Cada contenido parcial, para quien esto no sea válido, se llamará *independiente en el todo G y relativamente al todo G*. Brevemente hablamos de partes *no-independientes o independientes del todo* y, en sentido correspondiente, de partes *no-independientes e independientes de partes (todos parciales) del todo.*

La determinación puede notoriamente generalizarse. Se puede, en efecto, tomar fácilmente la definición en el sentido de que no sólo un contenido parcial sea puesto en relación con un todo más amplio, sino *en general un contenido con otro contenido,* aunque los dos sean disyuntos. Definimos, pues:

Un contenido *a es relativamente no-independiente respecto de un contenido b* (o del conjunto total de contenidos determinados por *b* y todas sus partes), cuando existe una *ley pura* fundada en la particularidad de los correspondientes géneros de contenido y, según dicha ley pura, un contenido del género puro *a* sólo puede existir *a priori* en (o enlazado con) otros contenidos, que proceden del conjunto total de puros géneros de contenidos determinado por *b*. Si esta ley falta, entonces decimos que *a es relativamente independiente con respecto de b.*

Más sencillamente podemos decir: un contenido *a* es relativamente no-independiente con respecto a un contenido *b*, cuando existe una ley, fundada en las esencias genéricas *a* y *b*, según la cual, *a priori*, un contenido del género puro *a* sólo puede existir en (o enlazado con) un contenido del género *b*. Dejamos naturalmente abierta la posibilidad de que los géneros *a* y *b* sean también géneros de complexiones, de modo que correspondiendo a los elementos de la complexión puedan estar entretejidos unos en otros varios géneros. De la definición se desprende que un *a*, como tal, está atenido, en generalidad incondicionada, a que sea dado unitariamente algún *b*; o dicho de otro modo: que el género puro *a*, con respecto a la posible existencia de singularidades individuales a él correspondientes, está atenido al género *b* (o a que enlazado con éste se den singularidades de su esfera de extensión). Brevemente podríamos decir: el ser de un *a* es relativamente independiente (o no-independiente) con referencia al género *b*.

La necesaria coexistencia, de que habla la definición, es o coexistencia referente a un punto cualquiera del tiempo o también coexistencia en un tiempo dilatado. En el último caso es *b* un todo temporal y entonces las determinaciones temporales figuran (como relaciones de tiempo, distancias de tiempo) también en el conjunto de contenidos determinado por *b*. Así puede suceder que un contenido *k*, que encierra en sí la determinación de tiempo t_0, exija el ser de otro contenido *l* con la determinación de tiempo $t_0 = t_1 + d$ y en tal sentido sea no-independiente. En la esfera de los acontecimientos fenomenológicos del «flujo de la conciencia», ofrece ejemplos de la no-independencia recién mencionada la ley esencial que dice que toda conciencia actual y actualmente plena vierte necesaria y continuamente en un «ya sido»; es decir, que el presente de la conciencia plantea continuas

exigencias al futuro de la conciencia; y en conexión con esto, que la conciencia retentiva de lo recién sido —que tiene el carácter inmanente del ahora actual— exige que haya acabado de ser el fenómeno consciente *como* recién sido. Naturalmente, el tiempo a que en esta reflexión nos referimos es la forma temporal inmanente que pertenece al flujo fenomenológico de la conciencia.

En el sentido de nuestra definición —y para citar otros ejemplos de orientación distinta— diremos que es independiente en (y relativamente a) el todo concreto de una intuición visual de un *momento*, todo pedazo, esto es, toda sección concretamente llena del campo visual; todo color de semejante pedazo, la configuración cromática del todo, etc., será, en cambio, no-independiente. Igualmente el campo visual lleno, el campo táctil lleno, etcétera, son independientes en (y relativamente a) el todo de la intuición sensible total momentánea; en cambio, serán no-independientes las cualidades, formas, etc., sin que importe nada el que adhieran al todo o sólo a miembros singulares. Observamos al mismo tiempo que aquí todo lo que tuvo el valor de no-independiente e independiente con relación al todo del ejemplo anterior, ha de valer también como tal, relativamente al todo de que ahora hablamos. Efectivamente podemos decir que resulta válida la verdad general siguiente:

Lo que sea independiente o no-independiente con relación a un b, permanece también en esa misma propiedad con relación a cualquier todo b, con relación al cual b sea independiente o no-independiente, proposición ésta, que desde luego no puede ser convertida. Así, pues, aunque la relación cambia según la especie en que trazamos los límites; y aunque con esto cambian también los conceptos relativos, la ley recién citada proporciona cierta referencia para los grupos de contenidos que se encuentran en la conexión señalada. Así sucede, por ejemplo, cuando comparamos uno cualquiera de los grupos de coexistencia pertenecientes a todo punto del tiempo con los grupos de sucesión que los comprenden y eventualmente con el grupo total del tiempo infinito pleno (fenomenológico). Lo independiente del último grupo es lo más amplio; así, pues, no todo lo que en el orden de la coexistencia vale como independiente, ha de valer también como tal en el orden de la sucesión. Pero sí inversamente. En realidad, algo que sea independiente en la coexistencia (por ejemplo, un trozo separado del campo sensible visual en su plenitud concreta) es no-independiente relativamente al todo del tiempo lleno, en cuanto que pensamos su determinación temporal como mero punto del tiempo. Pues un punto de tiempo, como tal, es no-independiente —según lo antes dicho—; sólo puede estar lleno concretamente en la conexión de una extensión de tiempo llena, de una duración. Pero si sustituimos el punto de tiempo por una duración, en la cual el contenido concreto aludido sea pensado como absolutamente incambiado, entonces esta coexistencia duradera puede valer también como independiente en la esfera de mayor amplitud.

CAPITULO **2**

Pensamientos para una teoría de las formas puras de los todos y las partes

§ 14. *El concepto de fundamentación y teoremas que le corresponden*

La ley que hemos formulado y aplicado en el último apartado del parágrafo anterior no es una proposición de experiencia; pero tampoco es una ley inmediata de esencia; admite una demostración *a priori,* como otras muchas leyes afines. Nada coloca en luz más clara el valor de las determinaciones rigurosas, que la posibilidad de fundar deductivamente semejantes proposiciones que nos son familiares bajo otras vestiduras. Teniendo en cuenta el gran interés científico, que en todas las esferas pretende tener la constitución de una teorización deductiva, habremos de detenernos un tanto en este punto.

Definiciones.—Cuando, por ley de esencia, un *a* sólo puede existir, como tal *a,* si se halla en una unidad comprensiva, que lo enlaza con un *m*, decimos que *el* a, *como tal, necesita ser fundado por un m,* o también que el *a,* como tal, necesita ser complementado por un *m.* Por consiguiente, si a_0, m_0 son determinados *casos singulares* (realizados en un todo) de los géneros puros *a* y *m,* que se hallan entre sí en la relación indicada, decimos que a_0 está fundado por m_0 *y exclusivamente por* m_0 cuando sólo m_0 satisface la necesidad de complementación que siente a_0. Naturalmente podemos trasladar esta terminología a las especies mismas. El equívoco es aquí completamente inocuo. Con mayor indeterminación decimos también que los dos contenidos —o las dos especies puras— se hallan en *relación de fundamen-*

tación o también en relación de *necesario enlace;* quedando sin duda indeciso cuál de las dos relaciones posibles, y que mutuamente no se excluyen, está aquí mentada. Las expresiones indeterminadas: a_0 *necesita complementación, está fundado en cierto momento,* son notoriamente sinónimas de la expresión: a_0 es *no-independiente.*

Teorema 1. Si un a, *como tal, necesita ser fundado por un* m, *entonces un todo que tenga como parte un* a, *pero no un* m, *necesitará igualmente de la misma fundamentación.*

El teorema es axiomáticamente luminoso. Si un *a* no puede existir a no ser que esté completado por un *m,* es claro que un todo que tenga *a,* pero no tenga *m,* no podrá saciar la necesidad de fundamentación, que tiene *a,* y habrá de compartirla por tanto.

Como corolario y con referencia a la definición del anterior parágrafo, podemos decir:

Teorema 2. Un todo que comprenda como parte un momento no-independiente, sin comprender, empero, la complementación exigida por dicho momento, es también no-independiente; y lo es relativamente a los todos independientes superiores, en los cuales aquel momento no-independiente esté contenido.

Teorema 3. Si T *es una parte independiente de* [*esto es*[1], *relativamente* a] T′, *entonces toda parte independiente* t *de* T *será también parte independiente de* T′.

En efecto: Si *t,* considerada relativamente a *T′,* tuviera necesidad de una complementación *m,* esto es, tuviera una fundamentación en la esfera de *T′*, debería estar contenida en *T.* Pues de otra suerte, fuera *T* —según el teorema 1— necesitado de complementación con respecto a *m;* y como m_0 es parte de *T′*, *T* sería no-independiente relativamente a *T′;* lo cual contradice el supuesto. Según el supuesto, *t* es parte independiente de *T,* es decir, también relativamente a *T;* así, pues, nada puede existir en la esfera de *T* que pueda servir de fundamentación a *t;* por consiguiente, tampoco en toda la esfera de *T′.*

Esta proposición puede expresarse del modo siguiente (cambiando convenientemente las letras):

Si a *es una parte independiente de* b *y* b *es una parte independiente de* g, *será* a *también una parte independiente de* g. O más brevemente aún:

La parte independiente de una parte independiente es parte independiente del todo.

Teorema 4. Si p *es parte no-independiente del todo* T, *será también parte no-independiente de cualquier otro todo, del cual sea* T *parte.*

p es no-independiente relativamente a *T,* es decir, tiene su fundamentación en un m_0 que pertenece a la esfera de *T.* Naturalmente, este mismo m_0 deberá estar también en la esfera de cualquier todo que sea superior

[1] En el sentido de la expresión abreviada, que hemos definido en el último párrafo y que siempre debe tenerse en cuenta.

a *T*, esto es, que contenga a *T* como parte. Resulta, pues, que *p* será no-independiente relativamente a cada uno de estos todos. (En cambio, *p* —debemos añadir esto— puede muy bien ser independiente respecto a un todo que esté subordinado; bastará que tracemos sus límites de suerte que la complementación necesaria *m* quede fuera de él. Así, un pedazo de una *extensión* que se ofrece aparente es —*in abstracto*, pero tomada como momento— independiente relativamente a dicha extensión; pero ésta es no-independiente relativamente al todo concreto de la extensión llena.)

Nuestro teorema puede expresarse en formas análogas como el anterior:

Si un a *es parte no-independiente de un* b *y este* b *es parte no-independiente de* g, *será* a *parte no-independiente de* g.

Una parte no-independiente de una parte no-independiente es parte no-independiente del todo.

Teorema 5. Un objeto relativamente no-independiente es también absolutamente no-independiente. En cambio, un objeto relativamente independiente puede ser no-independiente en sentido absoluto.

La demostración se halla en el parágrafo anterior.

Teorema 6. Si a *y* b *son partes independientes de un todo* T, *serán también independientes relativamente una de otra.*

Pues si *a* estuviera necesitada de complementación por *b* o por alguna parte de *b*, habría en el conjunto de las partes determinadas por *T* algunas (a saber, las de *b*) en las cuales estaría fundado *a*; y entonces *a* no sería independiente relativamente a su todo *T*.

§ 15. *Tránsito a la consideración de las más importantes relaciones de las partes*

Consideremos ahora algunas de las diferencias más dignas de atención que existen en las relaciones apriorísticas entre el todo y la parte, como también entre las partes de uno y el mismo todo. La universalidad de estas relaciones deja abierto ancho campo para las más diversas distinciones. No toda parte está contenida en el todo de igual manera; y no toda parte está con otra entretejida de igual manera en la unidad del todo. Al comparar las relaciones de las partes en diferentes todos, o incluso al comparar las relaciones de las partes en uno y el mismo todo, encontramos notables diferencias, sobre las cuales se basa el común decir que habla de distintas especies de todos y de partes. La mano, por ejemplo, es parte del hombre en muy diferente manera que lo es el color de dicha mano o que lo es la extensión total del cuerpo, o que lo son los actos psíquicos o los momentos internos de esos fenómenos. Las partes de la extensión están unidas unas con otras de otro modo que ellas mismas con sus colores, etc. En seguida veremos que estas diferencias pertenecen plenamente al círculo de nuestras actuales investigaciones.

§ 16. *Fundamentación bilateral y unilateral, mediata e inmediata*

Consideremos una pareja de partes de un todo. Tenemos las posibilidades siguientes:

1. Que entre ambas partes exista una relación de fundamentación.
2. Que esta relación no exista.

En el primer caso, la fundamentación puede ser:

a) *bilateral* o mutua.

b) *unilateral*, según que la ley referida sea o no convertible. Así el color y la extensión se fundan bilateralmente en una intuición unitaria, puesto que no puede pensarse color sin cierta extensión, ni extensión sin cierto color. En cambio, el carácter de un juicio estará fundado unilateralmente en las representaciones sobre que se basa, porque éstas no tienen que funcionar como fundamentos del juicio. La distinción hecha por Brentano entre partes «mutuamente separables» y partes «unilateralmente separables» coincide en extensión, bien que no en definición, con la que nosotros acabamos de hacer. A la falta de toda fundamentación corresponde el término complementario de «mutua separabilidad» empleado por Brentano.

También ofrece cierto interés la cuestión de lo que en este punto suceda a la independencia o no-independencia relativa de las partes; naturalmente, relativa al todo en que las partes son consideradas. Si entre dos partes existe una relación de fundamentación mutua, entonces es indudable su relativa no-independencia; tal sucede, por ejemplo, en la unidad de cualidad y de lugar. Otra cosa sucede, si la relación de fundamentación es meramente unilateral; entonces el contenido que fundamenta (claro está, que no el fundamentado) puede ser independiente. Así, en una extensión, la figura de un pedazo está fundada en el pedazo; es decir, que un contenido no-independiente relativamente al todo de la extensión está fundado en uno independiente.

La fundamentación de una parte en otra puede ser también:

α) *inmediata*,

β) *mediata;* según que ambas partes estén en enlace inmediato o mediato. Esta relación, lo mismo que la anterior, no está ligada, naturalmente, a los momentos individualmente dados, sino que corresponde a la relación de fundamentación en su consistencia esencial. Si a_0 está inmediatamente fundado en b_0, pero mediatamente en g_0 (a saber: estando b_0 inmediatamente fundido en g_0), es válido universalmente y por esencia pura, que un *a* cualquiera estará fundado inmediatamente en un *b* y mediatamente en un *g*. Esto es la consecuencia de que: si un *a* y un *b* en general están enlazados, lo están inmediatamente, y si un *a* y un g están enlazados, lo están sólo mediatamente. *El orden de la mediatez y de la inmediatez está basado en las leyes mismas de los géneros puros*. Por ejemplo, el momento genérico: *color* (y en muy otro modo también el momento *claridad*) sólo puede ser

realizado en un momento y con un momento de diferencia ínfima, como *rojo, azul,* etc. Este último, a su vez, sólo en conexión con cierta determinación de extensión. Estos enlaces y fundamentaciones, que son siempre inmediatos, condicionan los mediatos entre el momento: *color* —o claridad— y la *determinación de la extensión.* Es claro que las leyes de conexión, que pertenecen a las fundamentaciones mediatas, son consecuencias analíticas (a modo de conclusiones) de aquellas que pertenecen a las fundamentaciones inmediatas.

§ 17. *Definición exacta de los conceptos: pedazo, momento, parte física, abstracto, concreto*

A los conceptos que hemos fijado podemos reducir ahora otra serie de conocidos y fundamentales conceptos, dándoles con ello una determinación exacta. Algunos de los términos podrán ser —sea dicho de antemano— discutibles; pero, en todo caso, los conceptos que en lo que sigue les son asignados tienen un gran valor.

Ante todo, fijaremos una división fundamental del concepto de parte, la división en *pedazos* —o partes en sentido estricto... y *momentos* o *partes abstractas* del todo. *Llamamos pedazo a toda parte que es independiente relativamente a un todo T. Llamamos momento (parte abstracta) del mismo todo T a toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo.* Y es aquí indiferente que el todo mismo sea independiente o no-independiente en absoluto o relativamente a otro todo superior. Según esto, *partes abstractas pueden tener pedazos y pedazos pueden tener partes abstractas.* Hablamos de pedazos de una duración, aun cuando ésta es algo abstracto; y también hablamos de pedazos de una extensión. Las formas de esos pedazos son partes abstractas inherentes a ellos.

A los pedazos, que no tienen en común ningún pedazo idéntico, damos el nombre de pedazos que se *excluyen (pedazos disyuntos).* La división de un todo en una pluralidad de pedazos disyuntos se llama *despedazamiento.* Dos de estos pedazos pueden tener aún un momento idéntico. Así el *límite* común es un momento idéntico de los pedazos colindantes de un continuo dividido. Los pedazos se dicen *separados* cuando son disyuntos en sentido estricto, esto es, cuando no tienen ya *ningún momento* idéntico.

Puesto que una parte abstracta es también abstracta en relación con cualquier todo más amplio y, en general, con cualquier conjunto de objetos, que comprenda ese todo [2], resulta que un abstracto en consideración relativa es *eo ipso* abstracto en consideración absoluta. Esta última puede definirse como caso límite de la relativa, caso en el cual la relación viene determinada por el *conjunto total* de los objetos en general; de manera, pues, que no necesita una anterior definición de lo abstracto o no-independiente en

[2] Según el teorema 4, pp. 412 y ss.

sentido absoluto. Según esto, un *abstracto puro y simple* es un objeto que está en un todo, con respecto al cual es parte no-independiente.

Cuando un todo admite un despedazamiento tal que los pedazos, por su esencia misma, sean del mismo género ínfimo que el determinado por el todo indiviso, entonces llamamos a ese todo un *todo extensivo,* y a sus pedazos *partes extensivas.* Por ejemplo: la división de una extensión en extensiones o, más especialmente, de una distancia en distancias, de una duración en duraciones, etc.

Podemos añadir aquí aún las definiciones siguientes:

Un objeto se llama *concreto relativo,* por referencia a sus momentos abstractos; y se llama *concreto próximo,* por referencia a sus momentos próximos. (La distinción aquí supuesta entre momentos próximos y momentos remotos, será determinada más exactamente en los parágrafos siguientes.) Un concreto que no sea abstracto en ninguna dirección, puede llamarse *concreto absoluto.* Siendo válida la proposición de que todo contenido absolutamente independiente posee partes abstractas, podrá todo contenido tal ser considerado y designado como concreto absoluto. Los dos conceptos tienen, pues, la misma extensión. Por la misma razón podemos también decir *parte concreta* en vez de *pedazo;* en donde, naturalmente, la concreción puede entenderse como absoluta o relativa, según que el todo mismo o sólo tenga pares abstractas o sea él mismo abstracto. Cuando se usa sola la palabra *concreto,* se alude, regularmente, al concreto absoluto.

§ 18. *La diferencia entre partes mediatas e inmediatas de un todo*

Con la diferencia entre pedazos y partes abstractas va íntimamente unida la diferencia entre partes *mediatas* e *inmediatas* o, dicho más claramente, partes *próximas* y *remotas.* Pues el término inmediatez —o mediatez— puede entenderse en *dos sentidos.* Hablaremos primero del sentido más cercano.

Si *t (T)* es una parte del todo *T,* entonces una parte de dicha parte, por ejemplo *t* [*t (T)*], será, a su vez, parte del todo; pero parte *mediata.* En este caso *t (T)* podrá llamarse parte *comparativamente inmediata* del todo. La diferenciación es relativa, puesto que *t (T)* puede a su vez ser parte mediata, con referencia a otra parte del todo en la cual esté contenida como parte. La diferenciación relativa se convierte en absoluta, cuando por partes *absolutamente mediatas* entendemos partes, con referencia a las cuales hay en el todo partes en las cuales entran como partes; y por partes *absolutamente inmediatas* entendemos partes que no pueden valer como partes de ninguna parte del mismo todo. En ese sentido absoluto es mediata toda parte geométrica de una extensión; pues tiene siempre partes (geométricas) que comprenden aquéllas. Más difícil es presentar ejemplos convenientes de partes absolutamente inmediatas. Sean citados los siguientes: Si en una intuición visual destacamos la complexión unitaria de todos los momentos

interiores, que se conservan idénticos en mero cambio de lugar, esa complexión será una parte del *todo,* que no puede tener ya otra parte superior. Lo mismo podría decirse del todo de sus meras extensiones, con respecto a los cuerpos geométricos, congruentes independientemente de la situación. Si limitamos la diferenciación a partes de una y la misma especie, entonces el momento del colorido unitario es una parte absolutamente inmediata, puesto que no hay ningún momento homogéneo del todo, al cual pueda aquél incorporarse. En cambio, el colorido que adhiere a un pedazo del todo, deberá considerarse como mediato, en cuanto que contribuye al colorido total del todo. Otro tanto puede decirse —con referencia a la especie: *extensión*— de la extensión total, que es una parte absolutamente inmediata; y de un pedazo de esta extensión, que es una parte absolutamente mediata de la cosa extensa.

§ 19. *Un nuevo sentido de esta diferencia: partes próximas y remotas del todo*

Los términos de partes inmediatas y mediatas adquieren un contenido completamente distinto, si atendemos a ciertas diferencias notables, que se imponen al considerar comparativamente las relaciones entre todos y partes mediatas [3]. Si pensamos un todo extensivo partido en pedazos, hallamos que estos pedazos admiten a su vez despedazamientos y los pedazos de los pedazos también, etc., etc. Aquí las partes de las partes son partes del todo en el mismo modo exactamente en que lo son las primitivas partes; y no notamos solamente la igualdad con referencia a la especie de la relación entre las partes, que condiciona respecto del todo la calificación de partes homogéneas —los pedazos de los pedazos son a sn vez pedazos del todo [4]—, sino que la igualdad de estas relaciones entre el todo y las partes mediatas por un lado y las partes inmediatas (relativamente) por el otro lado, se manifiesta en el hecho de que, merced a la diferencia de posibles divisiones, en que la misma parte surge y puede surgir ora como anterior, ora como posterior, no encontramos motivo alguno para conceder preferencia absoluta a una sobre otra, en el modo de ser contenidas por el todo; a la gradual ordenación de las divisiones no corresponde aquí ninguna gradación determinada y fija en la referencia de las partes al todo. Esto no quiere decir que los términos de partes mediatas e inmediatas sean completamente caprichosos y faltos de todo fundamento objetivo. El todo físico tiene verdaderamente esas partes primeramente consideradas; y éstas, a su vez, tienen no menos verdaderamente las partes en ellas distinguidas, partes que, con referencia al todo, son, pues, partes mediatas; y así en cada pro-

[3] V. Bolzano, *Wissenschaftlehre,* I, § 58, pp. 251 y s. V. también Twardowski, *loc. cit.,* § 9, p. 49.
[4] Nueva expresión del teorema 3, en § 14, p. 412.

greso de la división. Pero en sí mismas las partes más remotas no están más lejos del todo que las partes más próximas. Las partes deben su gradación en todo caso a la gradación de las divisiones; y esta última sí que carece de fundamento objetivo. En el todo extensivo no hay división que sea en sí la primera, ni hay grupo fijamente limitado de divisiones que sea un primer grado de división; de ninguna división dada arranca —determinado por la naturaleza misma de la cosa— un progreso que conduzca a una nueva división —o a un nuevo grado de división—. Podemos empezar por cualquier división sin desdeñar ninguna preferencia interna. Cualquier parte mediata puede, según el modo preferido de división, ser considerada como inmediata; cualquier parte inmediata puede ser considerada como mediata.

Muy otra cosa acontece si sacamos a colación otros ejemplos. Una serie de sonidos, intuitivamente unitaria, por ejemplo, una melodía, es un todo en el cual hallamos sonidos singulares como partes. Cada uno de estos sonidos tiene a su vez partes —un momento de cualidad, un momento de intensidad, etc.—, las cuales, por ser partes de partes, son también partes de la melodía. Pero es bien claro que la mediatez con que el momento de la cualidad, por ejemplo, del sonido singular, es inherente al todo, no puede atribuirse a nuestro modo subjetivo de dividir ni a ningún motivo subjetivo. Sin duda, es seguro que si el momento de la cualidad del sonido singular ha de ser notado por sí, deberá el sonido mismo quedar «destacado». La aprehensión particular de la parte mediata presupone el subrayado particular de la inmediata. Pero esta relación fenomenológica no debe confundirse con la situación objetiva a que nos referimos aquí. Es evidente que la cualidad en sí no es parte de la melodía sino en tanto en cuanto es parte del sonido singular; a éste pertenece inmediatamente; al todo formado por los sonidos pertenece sólo mediatamente. Esta «mediatez» no se refiere, pues, aquí a una preferencia arbitraria, o condicionada por alguna coacción psicológica, en favor de cierto proceso de división que hubiera de conducirnos primero al sonido y luego a su momento de cualidad; sino que *en sí* el sonido es en el todo de la melodía la parte primera y su cualidad es la parte segunda, mediata. Lo mismo acontece con la intensidad del sonido; es más, pudiera parecer incluso que la intensidad nos aleja todavía más del todo melódico; dijérase que la intensidad no es un momento inmediato del sonido, sino más bien de su cualidad, esto es, que, con referencia al sonido, sería ya una parte secundaria —concepción que desde luego ofrece dificultades y exigiría una consideración más detenida—. Si es lícito admitir en la cualidad *c* del sonido considerado una parte que represente lo que es común a este sonido con todos los demás sonidos, es decir, su momento genérico, entonces esa parte es inherente a la cualidad primariamente, al sonido secundariamente, a toda la melodía terciariamente, y así sucesivamente. De igual manera el momento del colorido o el momento de la figura, que es inherente a una parte extensiva de algo intuido (visualmente), pertenece primero a esta parte y sólo secundariamente al todo de la intuición. Todavía más me-

diata es la relación que con el todo tiene esa *volumness* o voluminosidad inherente a la extensión configurada y perteneciente a ella de un modo primario. (En la esfera de lo puramente dado en intuición no puede hablarse, naturalmente, de determinación cuantitativa propiamente dicha.)

Después de estas dilucidaciones podemos considerar como aclarado el nuevo e importatnte sentido de la distinción entre partes mediatas y partes inmediatas. La diferencia, empero, no es meramente relativa, en cuanto que en cualquier todo hay partes que pertenecen directamente al todo y no previamente a una de las partes. Para una parte singular está fijamente determinado en sí el hecho de ser en el actual sentido mediata o no y —en el primer caso— de ser mediata en primero, segundo, etc., grado. Para mejor distinción terminológica, podría hablarse aquí de partes *próximas* y *remotas*; y, para los fines de más exacta determinación, podríamos hablar de partes *primarias*, *secundarias*, etc., del todo. Conservamos los términos de parte *mediata* y parte *inmediata* en el sentido más general y aplicable a cualesquiera partes. Las partes secundarias son primarias de partes primarias; las partes terciarias son primarias de partes secundarias, etc. Los conceptos de esta serie son notoriamente incompatibles unos con otros.

Las partes primarias pueden ser (y en general lo son) al mismo tiempo absolutamente mediatas. Sin embargo, hay también partes primarias que son absolutamente inmediatas, esto es, que no están contenidas en parte ninguna de su todo, como partes de dicha parte. Todo pedazo de una extensión es parte primaria de la extensión, aun cuando siempre puede ser concebido como parte mediata de la misma. Objetivamente siempre hay partes de las cuales es parte. En cambio, la forma de una extensión no está contenida como parte en ninguna de sus partes.

§ 20. *Partes próximas y remotas relativamente unas a otras*

Ya hemos hablado de las partes mediatas e inmediatas, próximas y remotas, en relación con el *todo* a que pertenecen. Pero también cuando consideramos *partes en relación mutua* solemos emplear esos términos, bien que en sentido muy distinto. Hablamos de una conexión inmediata o mediata de las partes; y en el caso último hacemos aún otras distinciones. Las primeras están entre sí —decimos— próximas; las segundas, más alejadas. En este punto se ofrecen las siguientes relaciones. Es caso corriente el de que una forma de enlace reúna dos partes *a*, *b* en *una* unidad parcial, que excluye otras partes; y también que *b* —pero no *a*— se halle enlazado de la misma manera con *c*. En esta situación, pues, estará *a* enlazada también con *c*; pero lo estará merced a una forma compleja de unidad, edificada con los enlaces *ab* y *bc*. Entonces a estos últimos los llamamos inmediatos y al enlace de *a* con *c*, que se verifica en la forma *abc*, lo llamaremos mediato. Si además existen otros enlaces sucesivos, como *cd*, *de*, etc., diremos que los miembros finales *d*, *e*, están enlazados con *a* en mediatez creciente y que *d*

es parte más remota que *c*; y *e* más remota aún que *d*. Es notorio que con esto queda caracterizado tan sólo un caso especial simple. Cada letra *a, b, c,* ... podría, por ejemplo, comprender una unidad parcial compleja, esto es, todo un grupo de miembros unitariamente enlazados; y entonces los miembros de los distintos grupos —sobre la base de los encadenamientos que enlazan unas con otras las unidades parciales consideradas como todos— aparecerían también en relaciones de conexión más próxima o más remota.

No hemos dicho nada de si existen otros enlaces y, especialmente, de si entre los miembros mediatamente enlazados existen otros enlaces directos (y aun quizá incluso del mismo género que los que existen entre miembros inmediatamente enlazados). Consideramos los miembros exclusivamente según las *formas* de las relaciones compuestas, que vienen determinadas por los enlaces elementales. Naturalmente, la consideración de esas formas tendrá significación especial en esa clase privilegiada de casos, que tanto teorética como prácticamente es la que más se ofrece, y cuya índole es fácil de poner en claro en los enlaces de puntos dentro de una recta. Si destacamos una serie cualquiera de puntos en una recta, advertimos que los enlaces inmediatos de los miembros mediatamente enlazados con los enlaces de los vecinos inmediatos pertenecen a uno y el mismo género ínfimo de enlace; y de tal suerte, que se diferencian de ellos sólo por su diferencia específica ínfima, mientras que esta diferencia misma está unívocamente determinada por las diferencias de los enlaces que en cada caso median. Tal sucede en las duraciones del tiempo, en las configuraciones espaciales, en suma, siempre que los enlaces están caracterizados por *segmentos dirigidos* de uno y el mismo género. En una palabra: existe en todo ello *adición de segmentos*. Sin embargo, podemos prescindir de todo esto en nuestra consideración puramente formal.

Lo esencial puede comprenderse en conceptos, del siguiente modo: Dos enlaces forman *encadenamiento* cuando tienen en común algunos, pero no todos los miembros (por tanto, no coinciden, como cuando, por ejemplo, los mismos miembros están unidos por enlaces varios). Todo encadenamiento es, pues, un enlace complejo. Los enlaces se dividen, pues, en enlaces que contienen encadenamientos y enlaces que no los contienen; y los enlaces de la primera especie son complexiones de enlaces de la última especie. Los miembros de un enlace, que no tienen encadenamientos, están *inmediatamente enlazados* o *avecindados*. En todo encadenamiento y, por tanto, en cualquier todo que contenga encadenamientos, tiene que haber miembros inmediatamente enlazados, a saber: los que pertenecen a enlaces parciales que ya no contienen encadenamientos. Todos los demás miembros de un todo semejante se dicen *mediatamente enlazados*. El miembro común de un encadenamiento simple *a-b-c* (simple porque no tiene como parte ningún otro encadenamiento) está, en el sentido de estas determinaciones, enlazado inmediatamente con sus vecinos, mientras que éstos están enlazados entre sí mediatamente, y así sucesivamente. El término de partes más próximas y más remotas unas de otras se refiere siempre a encadenamientos. Los con-

ceptos *vecino* (= miembro inmediatamente enlazado), *vecino de un vecino*, etcétera, proporcionan —después de un complemento fácil de determinar formalmente— la gradación de «lejanía», y entonces no son sino los *números ordinales*: primero, segundo, etc. El complemento tiende, naturalmente, a cuidar de la univocidad de esos conceptos, fijando una «dirección del progreso»; por ejemplo, si se tiene en cuenta la esencial *desigualdad* en los lados de una clase de relaciones, nacen conceptos como *vecino de la derecha de A* (el primero a la derecha de *A*), *vecino de la derecha del vecino de la derecha de A* (el segundo a la derecha de *A*), etc. Los fines esenciales de la presente investigación no exigen que entremos más detenidamente en este punto, que, en sí, no deja de tener importancia.

§ 21. *Exacta determinación de los conceptos rigurosos de parte y de todo, así como de sus especies esenciales, por medio del concepto de fundamentación*

En las anteriores consideraciones iba nuestro interés dirigido hacia las más generales relaciones esenciales entre todos y partes, o entre partes entre sí (de contenidos que se componen formando un «todo»). En nuestras definiciones y descripciones a ello referentes, estaba *presupuesto* el concepto del todo. Pero se puede *prescindir en todo caso* de este concepto; se puede sustituirle la simple *coexistencia* de los contenidos, que han sido designados como partes. Y así podríamos, por ejemplo, definir:

Un contenido de la especie a *está fundado en un contenido de la especie* b, cuando un *a* no puede existir conformemente a su esencia (esto es, legalmente, sobre la base de su índole específica), sin que también exista un *b*. En todo lo cual queda sin resolver si se exige o no la coexistencia de ciertos *c*, *d*.

Y lo mismo en las demás definiciones. Si lo tomamos todo en esta generalidad, entonces podríamos *definir*, en modo digno de atención, el *concepto riguroso de todo mediante el concepto de fundamentación*. De la manera siguiente:

Por *todo* entendemos un conjunto de contenidos, que están envueltos *en una fundamentación unitaria* y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de *fundamentación unitaria* significan que *todo contenido está, por fundamentación, en conexión directa o indirecta con todo otro contenido*. Y esto puede ser de manera que todos esos contenidos estén fundados *unos en otros* inmediata o mediatamente, sin socorro exterior; o también de manera que, inversamente, *todos juntos* funden un nuevo contenido, asimismo sin socorro exterior. En este último caso no es imposible que ese contenido unitario se construya con contenidos parciales que, por su parte, estén fundados en grupos parciales del conjunto supuesto, de modo semejante a como el contenido total en el conjunto total. Por último, también son posibles casos

intermedios, donde la unidad de la fundamentación, por ejemplo, se lleve a cabo de manera que *a* funda con *b* un nuevo contenido y luego *b* con *c*, y *c* con *d*, y así sucesivamente en encadenamiento.

Se advierte al punto cómo mediante estas diferencias quedan determinadas *separaciones esenciales del todo*. En los casos primeramente señalados, las «partes» se *compenetran* (las partes definidas como miembros del conjunto en cuestión); en los otros casos, las partes están «fuera unas de otras», pero determinan, ya todas juntas, ya encadenándose por parejas, formas reales de enlace. Cuando se habla de *uniones, enlaces,* etc., en sentido estricto, se mientan todos de la segunda especie, es decir, que contenidos independientes relativamente unos a otros (en los cuales el todo entonces ha de dividirse como en sus *pedazos)* fundan *nuevos* contenidos, que son «las formas que los unen». También sucede que los términos de todo y parte en general vayan orientados tan sólo hacia estos casos.

Uno y el mismo todo puede ser compenetración relativamente a ciertas partes y enlace relativamente a ciertas otras; así la cosa que se ofrece sensible, la figura espacial intuitivamente dada y cubierta de cualidad sensible (la figura espacial exactamente *tal como* aparece) con referencia a sus momentos en fundamentación mutua, como colorido y extensión; y la misma con referencia a sus pedazos.

§ 22. *Formas sensibles de unidad y todos*

Antes de proseguir adelante será bueno hacer notar expresamente que, según nuestra definición, *no a todos los todos pertenece necesariamente una forma propia, en el sentido de un momento particular de unidad, que enlace todas las partes*. Si, por ejemplo, la unidad se produce por encadenamiento, de tal manera que cada pareja de miembros vecinos funde un nuevo contenido, estará satisfecha la exigencia de nuestra definición, sin que exista un momento propio, fundado en todas las partes *juntas*, un momento de unidad. Y no cabe fácilmente afirmar *a priori* que un momento tal tenga que ser supuesto. Según nuestro concepto del todo ni siquiera se exige que las partes estén enlazadas por propios momentos de unidad, *aunque sólo sea por grupos o parejas*. Sólo cuando el todo es «extensivo» y puede dividirse en general en trozos, sólo entonces son tales momentos notoriamente y *a priori* indispensables.

Podría parecer extraño que con esta definición salgamos adelante y aun podamos aventurar el pensamiento de que *todos los todos, con la única excepción de los despedazables, carecen de formas de unidad enlazadoras;* por ejemplo, que la unidad de extensión y colorido, de cualidad sonora e intensidad sonora, o que la unidad entre la provisión de sensaciones en la percepción de una cosa y los momentos fenomenológicos peculiares que tiene frente a la conciencia de la percepción, y otras más, se basan en meras fundamentaciones unilaterales o bilaterales, sin que además por su coexistencia

quede fundado un propio contenido de forma, un propio momento de unidad. En todo caso es un hecho patente que siempre que formas de enlace pueden ser señaladas realmente en la intuición, como momentos propios, lo enlazado son partes independientes relativamente unas a otras; por ejemplo: sonidos en la unidad de una melodía o coloridos separados en pedazos en la unidad de la configuración cromática o figuras parciales en la unidad de la figura compleja, etc. En vano nos esforzamos, en cambio, por encontrar, en la unidad del fenómeno visual, junto a los contenidos de forma —que dan unidad a los pedazos— otros que enlacen los momentos no-independientes, como colorido y extensión o, dentro de los primeros, tono de color y claridad, y de los segundos, el momento de la forma y el momento del tamaño, etc. Claro está que estamos muy lejos de querer sustituir sin más ni más la no-existencia al no-hallazgo. Mas tiene la mayor importancia en todo caso el considerar *la posibilidad de unidades sensibles, sin forma sensible susceptible de ser abstraída,* y, si es hacedero, ponerla en claro.

En este respecto puede, ante todo, resultar extraño que simples necesidades de coexistencia; que exigencias de complementación, no consistentes en otra cosa sino en que el ser de contenidos de ciertas especies condiciona el mero coexistir de contenidos de ciertas especies coordinadas; que exigencias, repito, así constituidas hayan de tener la función de conferir unidad. En seguida se objetará: ¿no podrían en todo esto permanecer los contenidos unos juntos a otros en total separación, estando atenidos en su existencia unos a otros, bien que completamente faltos de todo enlace, en lugar de que —como aquí se pretende— la fundamentación haya de significar ya unidad enlazada?

Nuestra respuesta es clara. El término de separación implica el pensamiento de la independencia relativa de los contenidos separados; y ésta justamente es la que hemos excluido. La imagen de la «yuxtaposición» testimonia en nuestro favor; pues supone notoriamente contenidos relativamente independientes, que sólo por serlo pueden fundar esa forma *sensible* de la «yuxtaposición». Lo que recomienda tanto esa imagen impropia —impropia porque pretende ilustrar la informidad sensible por medio de un caso de forma sensible— es la indiferencia con que están unos junto a otros los contenidos dados en mera conjunción espacial. Se introduce entonces el pensamiento de que si no hubiera siquiera esa forma tan suelta, si no hubiera ninguna forma, los contenidos no tendrían nada que ver unos con otros; nunca llegarían a conjunción, sino que permanecerían eternamente aislados. ¿No es un contrasentido querer enlazar contenidos sin un lazo? Naturalmente, todo esto es completamente exacto para los contenidos, que la imagen supone. Pero aquéllos de que nosotros hablamos tienen mucha relación entre sí, están fundados unos en otros y por lo mismo precisamente no necesitan cadenas ni lazos para estar encadenados o enlazados unos con otros, allegados unos a otros. Es más, todas estas expresiones no tienen propiamente sentido para ellos. Allí donde no tiene sentido hablar de separa-

ción tampoco ha de tener sentido el problema de cómo deba ser superada la separación.

Es claro que esta concepción vale no sólo en la esfera de los objetos intuitivos (especialmente de los contenidos fenomenológicos) que nos sirvieron de ejemplo, sino para la esfera de los objetos en general. *Lo que verdaderamente unifica* —diríamos sin vacilar— *son las relaciones de fundamentación.* Por consiguiente, la unidad de los objetos independientes se produce sólo por fundamentación. Siendo independientes, estos objetos no están fundados unos en otros; no queda, pues, sino que ellos mismos, reunidos, funden nuevos contenidos, los cuales, por este estado de cosas, se llamarán contenidos unificativos, con relación a los «miembros» fundamentantes. Pero los contenidos que están fundados unos en otros (ya bilateral, ya unilateralmente) tienen, sin embargo, también unidad; y aún más íntima incomparablemente, puesto que no está mediatizada. La «intimidad» consiste justamente en que su unidad no viene traída por un contenido nuevo, que por su parte «produce» la unidad sólo porque está fundado en los muchos miembros juntos, pero en sí mismos separados. Si llamamos a tal contenido «unidad», entonces, sin duda, es la unidad un «predicado real», un contenido «positivo», «real»; y entonces sí puede decirse —en este sentido— que otros contenidos no tienen unidad; y entonces ni siquiera podemos decir ya que el propio momento de unidad sea uno con cada uno de los miembros unidos. Pero si no queremos admitir una terminología tan errónea y tan propensa en la práctica a ocasionar equívocos, tendremos que hablar de unidades y todos hasta donde llegue la fundamentación unitaria. De todo conjunto de contenidos así unidos habremos de decir entonces que *tiene* unidad, aun cuando el predicado que así le atribuimos no es «real», en el sentido de poder destacarse en el todo un elemento llamado «unidad». *La unidad* es justamente un *predicado categorial.*

Habrá que tener asimismo en cuenta la no pequeña ventaja teorética, que nuestra concepción promete, eliminando una dificultad conocida de antiguo y sentida como muy molesta en la teoría de los todos. Trátase de la infinita implicación de las relaciones de las partes, que parece exigir una infinita implicación de momentos de unidad, en cada todo. La opinión contra la cual van encaminadas nuestras objeciones parte de la afirmación (que se supone patente) de que cuando dos contenidos forman un todo real tiene que haber una parte propia —el momento de unidad— que los enlace. Ahora bien, si a a y a b pertenece el momento de unidad u, entonces pertenecerá a a y a u —ya que éstos también están unidos— un nuevo momento u_1; y a u y u_1, como también a u y u_2, pertenecerán otros nuevos momentos u_3 y u_4, y así *in infinitum.* Mas si no se hace la distinción entre el enlace y la relación, entre diferencias de «materia sensible» y «forma categorial»; si la muchedumbre ilimitada de diferencias de aprehensión —que son *a priori* posibles y que se complican en lo infinito según una ley ideal— es interpretada en los objetos como momentos reales de éstos, entonces re-

sultan esos análisis tan sutiles como extraños, que Twardowski nos ha ofrecido en su investigación «psicológica» [5].

Nuestra concepción ahorra esos infinitos regresos de partes —regresos que se ramifican siempre en nuevas series—. Como real (perceptible en una sensibilidad) no existe nada más que el conjunto de los pedazos del todo, así como *las* formas sensibles de unidad, que se fundan en la conjunción de los pedazos. Pero lo que da unidad a los momentos dentro de los pedazos, lo que une los momentos de unidad *con* los pedazos son las fundamentaciones en el sentido de nuestra definición.

Finalmente, por lo que se refiere al concepto de *momento de unidad* —que distinguimos del concepto de la «forma» que da unidad a un todo— ya lo hemos definido de pasada anteriormente. Por *momento de unidad* entendemos un contenido que está fundado por una pluralidad de contenidos; y no por algunos de ellos, sino *por todos juntos.* (Claro está que tomamos como supuesto *nuestro* concepto de la fundamentación.) Si nos limitamos a la esfera fenoménica, ese contenido puede ser, según la naturaleza de sus fundamentos, un contenido tanto de la sensibilidad externa como de la interna.

Nota.—Los momentos de unidad, como todos los demás contenidos abstractos, se ordenan en puros géneros y especies [6]. Así el género *figura espacial* se diferencia en *figura triangular* y ésta, a su vez, en la especie ínfima *triángulo determinado,* tomado este último en el sentido en que es «el mismo» a pesar de cualquier traslación o giro. Estos ejemplos dan a conocer claramente que el género de los «momentos de unidad» está unívocamente determinado por el género de los contenidos que lo fundan; como también la diferencia ínfima de los primeros está determinada unívocamente por la de los últimos. Adviértase, además, que en los momentos de unidad hay que distinguir momentos o formas de primero, segundo, tercer... grado, según que la forma esté fundada inmediatamente en contenidos absolutos o en formas de primer grado o en formas que a su vez están fundadas en formas de primer grado; y así sucesivamente. También se ve que los contenidos formales de grados superiores están necesariamente entretejidos en un todo con la serie completa descendente de las formas de grados inferiores y, por tanto, representan en esa trama siempre *formas complejas. relativamente a los elementos absolutos que proporcionan la fundamentación última.* En la esfera de las figuras sensibles complejas, sobre todo de las visuales y acústicas, se pueden buscar fácilmente ejemplos; la situación general puede ser, empero, vista intelectivamente *a priori* por los conceptos.

[5] *Op. cit.*, § 10, pp. 51 y ss.
[6] Véase mi *Philosophie der Arithmetik* (1891), p. 232.

§ 23. *Las formas categoriales de unidad y los todos*

En el sentido de la determinación que aquí intentamos del concepto de todo, no puede llamarse *todo* al mero *conjunto* de contenidos (al simple con-junto); ni tampoco a una igualdad (como un ser de la misma especie) o diferencia (ser de diferente especie o, en otro sentido: ser no idéntico)[7]. «Conjunto» es la expresión de una unidad «categorial», correspondiente a la mera forma del pensar; designa el correlato de cierta *unidad de mención* referida a todos los objetos en cuestión. Los objetos mismos —en cuanto que sólo en el pensamiento están reunidos— no fundan ni por grupos ni todos juntos un nuevo contenido; la intención unitaria no les proporciona ninguna forma objetiva de enlace, sino que los deja acaso «sin enlace y sin referencia». Ello se demuestra por el hecho de que la forma de *conjunto* es completamente indiferente a su materia, es decir, que puede continuar existiendo aunque varíen de modo completamente caprichoso los contenidos comprendidos por ella. Un contenido fundado pende, empero, de la «naturaleza» peculiar de los contenidos fundamentantes; existe una ley pura que hace depender el género del contenido fundado de los géneros determinadamente señalados de los contenidos fundamentantes. En general, un todo, en sentido pleno y propio, es una conexión determinada por los géneros ínfimos de las «partes». A toda unidad objetiva pertenece una ley. Según las diferentes leyes o, con otras palabras, según las diferentes especies de contenidos que han de funcionar como partes, determínanse distintas especies de todos. Uno y el mismo contenido no puede, pues, a libre capricho, funcionar una vez como parte de ésta y otra vez como parte de aquella especie de todos. El ser-parte o más exactamente el ser-parte-de-tal-determinada-especie (de la especie de parte metafísica, física, lógica o las que puedan

[7] De la *igualdad como unidad categorial* debe distinguirse el momento *sensible de igualdad*. Este último está con aquél exactamente en la misma relación que los caracteres sensibles de la muchedumbre —que nos sirven de señales indirectas de la pluralidad y no-identidad— con la pluralidad o no-identidad mismas. Véase mi *Philosophie der Arithmetik*, p. 233. En general, para todos los desarrollos que en la presente obra hago acerca de conjuntos, momentos de unidad, complexiones, todos y objetos de orden superior, deberá consultarse la obra citada, que es mi primera obra y que representa la refundición de mi trabajo de habilitación de 1887 en Halle, trabajo que no ha salido al público y que sólo en parte ha sido impreso. Debo manifestar mi sentimiento de que muchos de los recientes estudios sobre teoría de las «cualidades figurales» hayan desatendido esa obra, aun cuando una parte no despreciable de los posteriores desarrollos de Cornelius, Meinong y otros, sobre cuestiones del análisis, la concepción de las multiplicidades, la complexión, se encuentra ya, según los pensamientos esenciales, en mi *Philosophie der Arithmetik*, bien que con otra terminología. Quiere parecerme que aún hoy fuera útil repasar la *Philosophie der Arithmetik* en lo referente a esos temas fenomenológicos y ontológicos; cuanto más que es el primer libro que ha reconocido y estudiado los actos y los objetos de orden superior.

distinguirse) se funda en la pura determinación genérica de los respectivos contenidos según leyes, que son leyes apriorísticas o «esenciales» en nuestro sentido. Es ésta una intelección fundamental que debe ser tratada y, por tanto, formulada también, de completa conformidad con su significación. Con ella está dado al mismo tiempo el fundamento para una teoría sistemática de las relaciones entre los todos y las partes, según sus formas puras, según sus tipos categorialmente definibles y abstraídos de la materia «sensible» de los todos.

Antes de perseguir este pensamiento debemos liquidar una dificultad. La forma del conjunto es una forma puramente categorial; y en oposición a ella se nos ofreció la forma del todo, de la unidad fundamentante, como una forma material. Pero ¿no dijimos en el parágrafo anterior que la unidad —y se trataba justamente de la unidad por fundamentación— era un predicado categorial? A esto, empero, cabe responder, haciendo observar que en el sentido de nuestra doctrina la idea de unidad o de todo está basada en la de fundamentación y ésta, a su vez, en la de ley pura; además, la forma de *la ley en general* es categorial (la ley no es nada material, esto es, nada perceptible), y *en tanto que así es,* también es categorial el concepto del todo de fundamentación. Pero el *contenido* de la ley perteneciente a cada uno de tales todos viene determinado por la particularidad material de las especies de los contenidos fundamentantes, y en consecuencia posterior fundamentados; y esta ley determinada en su contenido es la que da al todo su unidad. Por eso llamamos como razón unidad material o también real a toda particularización posible ideal de la idea de tal unidad.

Según nuestros anteriores desarrollos [8], las leyes constitutivas para las diferentes especies de todos son leyes *sintéticas apriorísticas,* en oposición a las *analíticas apriorísticas,* que pertenecen a las meras formas categoriales, como, por ejemplo, a la idea formal de un todo en general y a las particularizaciones meramente formales de esta idea. Estas particularidades han de ser en lo sucesivo el objeto de nuestra preferencia.

§ 24. *Los tipos formales puros de todos y partes. El postulado de una teoría apriorística*

Según la *forma pura de las leyes,* determínanse las *formas puras* de los todos y las partes. En esto prevalece tan sólo lo universal *formal* de la relación de fundamentación, tal como está expresado en la definición; así como las complexiones apriorísticas, que hace posibles. Dada una especie cualquiera de todos, nos elevamos a su forma pura, a su tipo categorial, al «abstraer» la particularidad de las especies de contenidos correspondientes. Dicho más claramente: esta *abstracción formalizadora* es algo totalmente distinto de lo que solemos tener a la vista bajo el título de abstracción;

[8] §§ 11 y ss.

es una operación totalmente heterogénea de la que, por ejemplo, destaca el «rojo» universal sobre una cosa concreta visual dada, o de la qüe destaca sobre el rojo ya abstracto el momento genérico de «color». En actuación formalizadora, sustituimos a los nombres designativos de las correspondientes especies de contenidos expresiones indeterminadas como: *cierta especie de contenido, cierta otra especie de contenido,* etc. Y así al mismo tiempo verifícanse por el lado de la significación las sustituciones correspondientes de pensamientos puramente categoriales por los materiales [9].

En este sentido de características que han de llevarse a cabo de modo puramente categorial, son formales las diferencias entre partes y pedazos abstractos, como se ve sin más ni más por nuestras determinaciones anteriores. Ahora bien, estas determinaciones —de conformidad con nuestra actual orientación hacia una última formalización— deberían ser consecuentemente interpretadas; el concepto puro del todo, en el sentido de nuestra última definición, debería serles puesto a la base. También la diferencia entre partes próximas y partes remotas, diferencia que hemos puesto en claro anteriormente [10] de modo meramente descriptivo, por medio de ejemplos, puede ahora reducirse a la mera forma de ciertas relaciones de fundamentación y así quedará formalizada.

En nuestros ejemplos hemos visto anteriormente que en una serie gradual de fragmentaciones de algunos todos intuitivos, resultaban siempre pedazos del todo, que se hallaban igualmente distantes del todo y que podían igualmente considerarse como resultados de una primera fragmentación. La serie de las fragmentaciones no venía, en esos ejemplos, prefijada por la esencia del todo. Lo que aquí actúa, es primero: El principio de *que pedazos de pedazos del todo son también pedazos del todo* —principio que ya antes [11] hemos demostrado formalmente, aunque con otras palabras—; pero, en segundo lugar, se trata de pedazos para los cuales la serie de las fragmentaciones sucesivas carecía de importancia, porque no le correspondía una serie gradual en la *fundamentación.* Todos los pedazos se hallaban con el todo constantemente en la misma relación de fundamentación. Faltaba, pues, toda diferencia en la forma de relación con el todo; todas las partes estaban «del mismo modo contenidas en el todo». Muy distinta se ofrece la cuestión si lo que fragmentamos son unidades estéticas, por ejemplo, una figura de estrella compuesta de otras estrellas, las cuales se componen de segmentos y finalmente de puntos. Los puntos fundan segmentos; los segmentos fundan, como nuevas unidades estéticas, las estrellas particulares, y éstas a su vez fundan la figura de estrella, como suprema —en el

[9] Sobre el papel de la formalización en la constitución de la idea de una lógica pura como *mathesis universalis,* véase Prolegómenos, §§ 67 a 72. Debe acentuarse que cuando nosotros hablamos de abstracción pura y simplemente entendemos como hasta ahora el hecho de destacar un contenido no-independiente; bajo el título de abstracción ideatoria entendemos la ideación correspondiente, no, pues, la formalización.

[10] § 19.

[11] V. p. 412, teorema 3. V. también p. 416.

caso presente— unidad estética. Los puntos, los segmentos, las estrellas y la estrella grande ya no están ahora coordenados, como, por ejemplo, los segmentos parciales de un segmento. Hay entre ellos una gradación fija de fundamentaciones, en la cual lo fundado en un grado se convierte en fundamento para el grado inmediato superior y de manera tal, que en cada grado son determinadas ciertas formas nuevas que sólo en ese grado son accesibles. Podemos formular el siguiente *principio general:*

Partes mediatas o remotas del todo de que son pedazos, serán esencialmente aquellos pedazos que con otros pedazos estén unidos en todos, merced a formas enlazadoras, constituyendo estos todos a su vez unos todos de orden superior, gracias a formas nuevas.

La diferencia entre las partes más próximas y más remotas relativamente al todo, tiene, pues, aquí su base esencial en la diferencia —formalmente expresable— de las relaciones de fundamentación.

Cosa análoga se revela en el círculo de los momentos no-independientes, cuando tenemos en cuenta la diferencia formal esencial entre los momentos que *sólo en el todo* pueden ver satisfecha su necesidad de complemento y los momentos que pueden verla satisfecha *en pedazos* del todo. Esto también produce una diferencia en el modo de la coimplicación, en la *forma de la fundamentación;* según esa diferencia, unas partes —como, por ejemplo, la extensión total de la cosa intuida— pertenecen exclusivamente a la cosa como un todo, mientras que otras partes —como, por ejemplo, la extensión de un pedazo— pertenecen especialmente a este pedazo y sólo remotamente al todo. Esta mediatez ya no es accidental, como la de los pedazos de segundo grado en la división de un segmento, sino que es especial y debe caracterizarse por la naturaleza formal de la relación. Una vez más vemos que —por motivos notoriamente semejantes— *ciertos pedazos de momentos no-independientes y próximos al todo se hallan más lejos del todo que esos momentos mismos;* al menos, caso de que acierte el principio que encontramos válido en la esfera de la intuición y que dice que esos pedazos sólo pueden estar fundados inmediatamente en un pedazo del todo. También puede formularse formalmente el principio de que: partes *abstractas de partes abstractas son más remotas respecto del todo que estas partes mismas.* Formalmente podemos en general decir: *las partes abstractas son más remotas respecto del todo, son partes esencialmente mediatas, cuando su necesidad de complemento queda satisfecha en la esfera de una mera parte.* Esta parte podrá ser ella misma o un pedazo del todo o una parte que necesita a su vez ulterior complemento. La mediatez, en el primer caso, consiste en que la ley del complemento —en la cual reside la forma de la fundamentación— se refiere, en la parte abstracta primeramente considerada, a un todo que, merced a una nueva ley de complemento, es y debe ser parte de un todo más amplio, justamente el todo pleno; éste, por consiguiente, contiene la parte primera sólo de un modo mediato. Podemos, pues, decir también: *las partes abstractas del todo, que no sean partes abstractas de sus pedazos, son más próximas al todo que las partes abstractas de los pedazos.*

Estos pensamientos no pretenden, ni pueden ser otra cosa que meras indicaciones para un estudio futuro de la doctrina de los todos y las partes. Un verdadero desarrollo de la teoría pura, a que nos referimos, debería definir todos los conceptos con exactitud matemática y deducir los teoremas mediante *argumenta in forma,* es decir, matemáticamente. Así se produciría una sinopsis completa y acorde con la ley, una sinopsis sobre las complicaciones *a priori* posibles en las *formas* de los todos y las partes; y también un conocimiento exacto de las relaciones posibles en esa esfera. Que el fin es accesible demuéstranlo las pequeñas iniciaciones de un tratamiento puramente formal, contenidas en este capítulo. En todo caso el progreso que va de las formaciones conceptuales y teorías vagas a las matemáticamente exactas, es en esto como en todo la condición previa de la intelección plena en las conexiones apriorísticas y exigencia ineludible de la ciencia.

§ 25. *Adiciones sobre la fragmentación de los todos por la fragmentación de sus momentos*

Añadiremos, para terminar, una observación que acaso no carezca de interés.

Es analítica la proposición siguiente: algunos pedazos, considerados relativamente al todo de que son pedazos, no pueden estar fundados unos en otros, ni unilateral, ni bilateralmente, ni como todos, ni según sus partes. Por otra parte, el contenido de las definiciones principales no permite inferir la imposibilidad de que haya pedazos que, en referencia a un todo más amplio —en el cual tienen todos la validez de momentos no-independientes—, sean la base de una relación de fundamentación. Pero de hecho no encontramos ningún ejemplo en la esfera a nosotros accesible de intuición y evidencia puras; y con ello se hallan en conexión, en esa misma esfera, relaciones notables de las partes. Podemos, efectivamente, formular el principio —principio fenomenológico en un sentido amplio— de que a todo pedazo de un abstracto relativo corresponde un pedazo de cada uno de sus concretos relativos; y de manera que los pedazos que en el primero se excluyen, sirven de base a pedazos que en cada uno de los últimos se excluyen. O con otras palabras: la *fragmentación de un momento no-independiente condiciona una fragmentación del todo concreto, en cuanto que los pedazos que se excluyen, sin entrar por sí mismos en una relación de fundamentación unos con otros, traen consigo nuevos momentos, por medio de los cuales son sustituidos individualmente por pedazos del todo.*

Vayan algunos ejemplos aclaratorios. La fragmentación de la extensión *quasi* espacial de un contenido visual, que permanece inalterado, pero que es considerado en abstracción del momento temporal, determina también una fragmentación de dicho contenido. Lo mismo sucede en las cosas espaciales dadas en la intuición y tomadas en referencia a la fragmentación espacial. Los pedazos espaciales separados fundan momentos de complemento, que son independientes unos de otros: el colorido de un pedazo no está

fundado por el colorido de otro pedazo; y en este respecto cabe decir también que esos momentos complementadores quedan fragmentados por la fragmentación de la espacialidad en que se fundan; o que se fragmentan sobre los fragmentos de la espacialidad. Los coloridos de los pedazos están en las mismas relaciones de división (exclusión, inclusión, cruzamiento) que los pedazos mismos. Esta situación peculiar —la de que aquí la fragmentación de un momento lleva consigo al mismo tiempo una fragmentación del todo— descansa notoriamente en el hecho de que *los pedazos del momento no se fundan unos a otros en el todo más amplio,* sino que necesitan nuevos momentos para su fundamentación; pero al mismo tiempo descansa también en el hecho de que esos nuevos momentos mismos no encuentran su necesaria fundamentación más que en aquellos pedazos, aunque no mutuamente.

Lo mismo sucede con los todos temporales de la intuición. Si fragmentamos la duración de un proceso concreto, habremos fragmentado el proceso mismo: a las secciones de tiempo corresponden secciones de movimiento (debemos entender este término en el amplio sentido de Aristóteles). Lo mismo acontece en el caso del reposo. También el reposo tiene sus secciones que deben considerarse como pedazos en el sentido de nuestra definición, puesto que el reposo durante una duración parcial y el reposo durante otra duración parcial cualquiera, no se hallan por manera alguna en evidente relación de fundamentación.

Otra cosa sucede si, en vez de limitarnos a la esfera de las esencias dadas, que deben ser estudiadas en la intuición, nos hacemos cargo de las conexiones empírico-reales de la naturaleza.

Pero esta transición necesita cierta amplificación de los conceptos. Hemos referido todos nuestros conceptos a la pura esfera de la esencia; las leyes de la fundamentación han sido puestas bajo puras leyes de esencia, las partes han sido en total *esencialmente* unidas sobre la base de las conexiones apriorísticas de las ideas correspondientes a las partes y a los momentos. Por lo que se refiere a la naturaleza, con todos sus objetos, ella ha de tener seguramente también su *a priori,* cuya elaboración y desarrollo constituyen el problema, aún no resuelto, de la ontología de la naturaleza. Pero de antemano es indudable que las leyes naturales en el sentido corriente no pertenecen a ese *a priori,* a esa «forma» pura y universal de la naturaleza; es indudable que las leyes naturales no tienen el carácter de verdades de esencia, sino de verdades de hecho. Su universalidad no es, pues, «pura» o «incondicionada»; e igualmente la «necesidad» de todo el acontecer real, a ellas subordinado, está gravada con «contingencia». La naturaleza con todas sus leyes físicas es un hecho; podría ser de otro modo que como es. Así, pues, si tratamos las leyes naturales —sin tener en cuenta ese su gravamen de contingencia— como verdaderas leyes; si referimos a ellas todos los conceptos puros, que hemos formulado, adquirimos entonces las ideas modificadas de fundamentación *empírica,* de todo *empírico,* de independencias y no-independencias empíricas. Pero si pensamos la idea de una naturaleza efectiva, en general, cuya particularización singular sea nues-

tra naturaleza dada, entonces adquirimos las ideas generales —y no sujetas a *nuestra* naturaleza— de todo empírico, de independencia empírica, etc., ideas que notoriamente son constitutivas para la idea de una naturaleza en general, y que, con las relaciones de esencia a ellas pertinentes, habrán de ordenarse en una ontología general de la naturaleza.

Esto supuesto, volvamos a nuestra cuestión particular. Si en la esfera material de la esencia no encontrábamos ejemplo en el cual una fragmentación de un momento no-independiente —por ejemplo, del momento espacial y temporal— llevase consigo la fragmentación del todo concreto, otra cosa sucede, en cambio, en la esfera de todas las conexiones empírico-reales en coexistencia y sucesión. Ello se hace más claro, si meditamos el sentido de las relaciones empíricas de necesidad, que enlazan entre sí lo espacial y temporalmente separado. Supongamos que, según una determinada ley causal, a una sucesión de variaciones verificada en una sección de tiempo $t_1 — t_0$, se anexiona con necesidad otra nueva en el tiempo limítrofe $t_2 — t_1$; entonces la primera pierde su independencia con respecto a la segunda. Ahora bien, si ontológicamente (como inclusas en la idea de la naturaleza en general) pertenecen a todo curso concreto de variaciones leyes de tal modo determinadas —y por su esencia misma sólo empíricamente cognoscibles— que le adscriban ciertos consiguientes necesarios y limítrofes en el tiempo; si además todo proceso tiene que ser a su vez consiguiente necesario de antecedentes previos, resultará que todo curso concreto de variaciones en la naturaleza es no-independiente con respecto al todo más amplio del tiempo en que se realiza, y que, por tanto, ninguna fragmentación de un segmento de tiempo condiciona una fragmentación del correspondiente todo temporal *concreto*. Sin embargo, la limitación a procesos de variación es innecesaria; es más, considerada la cosa estrictamente, resulta inadmisible. Así como la mecánica considera el reposo y el movimiento bajo un mismo punto de vista; así como comprende el reposo en sus leyes como caso límite especial del movimiento, así debemos proceder análogamente con los conceptos ampliados en el sentido de la terminología aristotélica. Ni el caso ficticio de un «reposo» rígido, aislado de todo el universo, queda sustraído a la ley causal convenientemente formulada. Pensemos un segmento de tiempo, por pequeño que sea, lleno de un contenido concreto en rígida invariación —si es que la idea de la naturaleza admite este pensamiento como posible— y pensemos toda la realidad efectiva durante este tiempo reducida a ese ser inmutado; resulta entonces que la ley causal exige, seguramente, que haya de persistir inmutado por toda la eternidad *a parte post* (mientras que *a parte ante* habrá sido producido, ya sea naciendo del eterno reposo, ya de una mutación según ley). Con relación a las conexiones causales, a las que no está sustraído ningún ser temporal, podemos, pues, afirmar que nunca una fragmentación de un tiempo lleva consigo una fragmentación del todo concreto del tiempo. Los complementos pertenecientes a los pedazos de tiempo están divididos, sin duda, según los pedazos de tiempo; pero esta división no produce fragmentación alguna en el concreto temporal; impídelo,

en efecto, la fundamentación causal mutua de los contenidos temporalmente separados.

Lo mismo ha de acontecer, naturalmente, con la fragmentación espacial, por lo menos en aquellos todos en los cuales coinciden la extensión espacial y la extensión temporal, de tal modo que con cada fragmentación de uno de los momentos esté dada una fragmentación del otro, y recíprocamente. La fragmentación del momento espacial de un movimiento no condiciona —lo mismo que sucede con la del momento temporal— fragmentación alguna del movimiento mismo.

De estas consideraciones resulta también que dentro del tiempo objetivo, dentro del tiempo de la naturaleza, los segmentos de tiempo, que con respecto a cada una de las extensiones de tiempo más amplias *in abstracto* poseían el carácter de pedazos, pierden con ese carácter también la independencia mutua, si los consideramos en relación a una unidad temporal concretamente llena, en la cual residen como *momentos no-independientes*. El principio de que toda duración objetiva del tiempo es mera parte del tiempo, que no sólo permite, sino exige la prolongación *in infinitum* por ambas partes, es —como fácilmente se ve— una mera consecuencia de la causalidad y tiene, por tanto, referencia al cumplimiento del tiempo. Mediante ella, la parte del tiempo se convierte en algo no-independiente, no sólo con respecto a su cumplimiento por sí, sino también con respecto a las partes de tiempo limítrofes y sus cumplimientos. Esta no-independencia de las partes de tiempo y su mutua fundamentación, están sometidas a leyes que enlazan no sólo segmentos de tiempo a segmentos de tiempo, sino todos de tiempo concretos a otros todos de tiempo concretos. Pero en esas leyes funcionan no sólo las demás variables, que representan momentos del contenido temporal ocupante, sino también los tiempos (o segmentos de tiempo) como variables en influencia recíproca; de donde resulta que esos segmentos de tiempo adquieren una relación de fundamentación por referencia a la unidad concreta más amplia. De modo semejante se comportan los pedazos de espacio en relación con unidades de espacio más amplias, y, finalmente, con el espacio total infinito de la naturaleza. También el principio de que todo pedazo de espacio exige prolongación en todas las direcciones —o como debemos decir más exactamente: la posibilidad *real* de una prolongación omnilateral hasta la infinitud del espacio único— es consecuencia de ciertas leyes causales, mejor aún, de ciertas leyes naturales. El hecho de que en la fantasía ampliemos a capricho los segmentos tanto espaciales como temporales; el hecho de que, llegados a cualquier límite imaginario del espacio o del tiempo, podamos siempre franquearlo con la fantasía, descubriendo ante nuestra vista nuevos espacios y tiempos, ese hecho no demuestra la relativa fundamentación de los pedazos de espacio y de tiempo, ni la necesidad de que el espacio y el tiempo hayan de ser *realiter* infinitos o puedan ser *realiter* infinitos. Esto sólo puede demostrarlo una ley causal que presuponga, y por tanto exija, la posibilidad de prosecución allende cualquier límite dado.

Investigación cuarta

La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura

Introducción

En las reflexiones siguientes vamos a dirigir nuestra atención a una diferencia fundamental en la esfera de las significaciones, diferencia que se oculta detrás de distinciones gramaticales poco aparentes, como las que se hacen entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas, cerradas y abiertas. El esclarecimiento de estas distinciones nos conduce a aplicar nuestra distinción general entre objetos independientes y no-independientes a la esfera de la significación; de suerte que la diferencia a que en la presente investigación nos referimos puede ser caracterizada como la diferencia entre significaciones independientes y no-independientes. Esta diferencia constituye el fundamento necesario para la fijación de las categorías esenciales de significación, en las cuales, como mostraremos brevemente, arraiga una muchedumbre de *leyes de significación que son apriorísticas y que prescinden de la validez objetiva* (de la verdad o de la objetividad real o formal) *de las significaciones.* Estas leyes, que residen en la esfera de las complexiones de significación y tienen la función de separar en ella el *sentido* y el *sin-sentido,* no son aún las leyes llamadas lógicas en sentido estricto; dan a la lógica pura las *formas posibles de significación,* es decir, las formas apriorísticas de significaciones complejas y unitariamente llenas de sentido, cuya *verdad —u objetividad— formal* es luego regulada por las «leyes lógicas» en sentido estricto. Aquellas primeras leyes obvian al *sin-sentido;* éstas, en cambio, obvian al *contrasentido* formal o analítico, al absurdo formal. Estas leyes lógicas puras dicen lo que, *a priori* y *sobre la base de la pura forma, exige la unidad posible del objeto.* Aquellas leyes de la complexión de la significación determinan, en cambio, lo que *la mera unidad del sentido exige,* esto es, las formas apriorísticas según las cuales se unen significaciones de las diferentes categorías de significación en una sola significación, en vez de producir un sin-sentido caótico.

La gramática moderna cree que debe construir exclusivamente sobre la psicología y demás disciplinas empíricas. Frente a esta creencia surge aquí para nosotros la intelección de que la vieja idea de una *gramática general* y especialmente de una gramática *apriorística* obtiene un indudable fundamen-

to con nuestra demostración de que existen leyes apriorísticas que determinan las formas posibles de significación; en todo caso dicha idea recibe *una* esfera de validez determinadamente limitada. No entra en el marco de nuestros intereses el decidir hasta qué punto puedan señalarse otras esferas de un *a priori* perteneciente a la gramática. Dentro de la lógica pura hay una esfera de leyes que prescinden de todo objeto y que, a diferencia de las leyes lógicas en su sentido usual y estricto, podrían llamarse leyes *gra-* las significaciones en *simples* y *compuestas*. Corresponde esta división a la *morfología pura de las significaciones* la *teoría pura de la validez*, que las supone.

§ 1. *Significaciones simples y compuestas*

Nuestro punto de partida será la división —por de pronto, notoria— de las significaciones en *simples* y *compuestas*. Corresponde esta división a la distinción gramatical entre expresiones simples y expresiones compuestas u oraciones. Una expresión compuesta es *una* expresión, en cuanto que tiene *una* significación; como *expresión* compuesta está hecha de partes que son a su vez expresiones que, como tales, tienen a su vez sus propias significaciones. Si leemos, por ejemplo: *un hombre como el acero; un rey, que consigue el amor de sus súbditos*, etc., ofrécensenos como expresiones parciales —y significaciones parciales— *hombre, acero, rey, amor*, etc.

Si en una significación parcial hallamos inclusas otras significaciones parciales, podrá suceder que en éstas se hallen también otras significaciones parciales. Pero es notorio que esto no puede seguir así *in infinitum*. Tendremos que llegar al fin a significaciones simples, que son los elementos de las compuestas. Y que en efecto hay significaciones simples, enséñanoslo el ejemplo indudable de la palabra *algo*. La vivencia de representación que se verifica en la comprensión de la palabra es seguramente compuesta; pero la significación no tiene ni sombra de composición.

§ 2. *De si la composición de las significaciones es mero reflejo de una composición de los objetos*

Todo esto parece claro. Sin embargo, preséntanse muchas cuestiones y dificultades.

Primero la cuestión de si la composición o simplicidad de las significaciones [1] es un mero reflejo de la composición o simplicidad de los objetos en ellas «representados» en el modo del significar. Al pronto acaso se ad-

[1] Podemos igualmente decir: de las representaciones. Pues es claro que la respuesta a la cuestión más especial responde también a la más general, referente a las representaciones en general (a los actos objetivadores en general).

mita que lo es. Pues la representación representa el objeto y es su copia espiritual. Pero una breve reflexión nos hace ver que la metáfora de la copia resulta engañosa aquí, como en otros muchos casos, y que el supuesto paralelismo no existe por ningún lado. En primer lugar: significaciones compuestas pueden «representar» objetos simples. La expresión *objeto simple* nos brinda de ello un ejemplo tan claro como decisivo. Y es indiferente por completo que haya o no haya tal objeto [2].

También sucede inversamente que significaciones simples «representen» objetos compuestos, refiriéndose a ellos justamente en el modo del significar. Acaso quepa dudar (aunque sin razón, a mi juicio) de que en los anteriores ejemplos los nombres simples (*hombre, acero, rey,* etc.) den expresión a significaciones realmente simples; pero habrá que aceptar nombres tales como *algo, uno.* En estos se ve claro que con su indeterminación pueden referirse a todo lo posible, esto es, a todo objeto compuesto, bien que, sin duda, en el modo más indeterminado, como mero algo.

También es claro que cuando una significación compuesta está referida a un objeto compuesto, no a toda parte de la significación corresponde una parte del objeto —y mucho menos recíprocamente—. Twardowski ha discutido, es verdad, el ejemplo excelente de Bolzano («tierra sin montanas»); pero ello se explica porque Twardowski identifica la significación con la representación directa-intuitiva del objeto significado, escapándosele, en cambio, el concepto fundamental de la significación, el único que da la pauta en lo lógico. Por eso cae luego en el error de concebir los elementos de la significación («sin montañas») como «representaciones auxilares de la especie de los etyma» [3].

§ 3. *Composición de las significaciones y composición del significar concreto. Significaciones implícitas*

Por otro lado, además, se ofrecen dificultades, y con referencia a amplios grupos de casos. Son éstas las de decidir *si la significación supuesta debe considerarse como compuesta o como simple.* Si por ejemplo queremos considerar como simples las significaciones correspondientes a los nombres propios (dicho brevemente: las *significaciones propias),* parece rebelarse contra ello la circunstancia de que en cierto sentido notoriamente legítimo podemos decir que, por ejemplo, con el nombre propio *Fernández* (como nombre de una persona conocida por nosotros) nos representamos un cierto hombre, esto es, un ser que pone todas las partes y propiedades

[2] Twardowski (*op. cit.,* p. 94) abandona notoriamente la esfera de las resoluciones a tomar, cuando objeta a Bolzano (a quien seguimos aquí) que no hay objetos simples. Véase el planteamiento que Twardowski mismo hace de la cuestión (*op. cit.,* p. 92), en la cual *expresamente* habla de objetos *representados.* Se trata aquí de objetos significados como tales.

[3] Twardowski, *op. cit.,* p. 98.

que nosotros nos representamos como pertenecientes a un hombre en general, así como también multitud de peculiaridades individuales que distinguen a esa persona de las demás. Mas *por otro lado* ofrecerá también dificultades el intento de hacer corresponder dentro de la significación propia significaciones parciales a las determinaciones atributivas, sucesivamente destacadas, del objeto significado y más o menos claramente representado; o incluso admitir que esa significación propia sea idéntica a la significación compleja que, analizando el contenido de la representación *Fernández* en dirección objetiva, componemos gradualmente en la forma de *un A*, que es *a, b, c*, etc.

Una reflexión más detenida nos hace ver que hay que distinguir aquí un *doble sentido de la simplicidad y la composición;* de tal suerte que la simplicidad, tomada en un sentido, no excluye la composición, tomada en otro sentido. Primero habremos de negarnos sin duda a concebir la significación propia como una significación hecha de *significaciones* y compleja en tal especie; pero al mismo tiempo habremos de confesar que aquí la conciencia de la significación lleva consigo cierta complexión, aunque sin duda muy necesitada de esclarecimiento. Es ciertamente seguro que todas las determinaciones que una explicación y concepción subsiguiente extrae del nombrado —y con cierto contenido representado— *Fernández,* proporcionan nuevas significaciones y no significaciones parciales que estén implicadas realmente en la significación primitiva y sólo necesiten ser destacadas. Es indudable que la significación propia es simple. Además es claro que la provisión de representaciones con que ese *Fernández* es representado juntamente con el nombre propio, puede cambiar de múltiples maneras, funcionando el nombre propio en significación idéntica y nombrando «directamente» siempre al mismo *Fernández*. Por otro lado, no se trata de representaciones *accidentales* añadidas a la conciencia de la significación, sino de representaciones necesarias, bien que cambiantes, sin las cuales la significación actual no puede tomar la dirección hacia el objeto significado y, por tanto, existir en general como significación. Cuando usamos con sentido los nombres propios, tenemos que representarnos el nombrado —aquí la persona determinada *Fernández*— como este determinado señor con un cierto contenido. El contenido representativo podrá ser representado inintuitivamente, de modo escaso, vago, indeterminado; pero no puede faltar por completo. La indeterminación, que, por lo demás, es aquí incluso necesaria en amplia medida (en cuanto que la representación más viva y rica intuitivamente de una cosa real es en principio incompleta y unilateral), no puede jamás estar vacía de contenido. En su esencia contiene notoriamente posibilidades de más detenida determinación; y no en una dirección cualquiera, sino justamente en la dirección hacia la persona idéntica mentada, en este caso *Fernández,* y no otra alguna. O lo que es equivalente: por su propia esencia la conciencia de la significación, tomada en plena concreción, funda posibilidades de coincidencia impletiva con intuiciones de ciertos grupos y no de otros. Es, pues, claro que esa conciencia, incluso la conciencia total-

mente intuitiva, lleva consigo necesariamente cierto contenido intencional, por el cual el individuo es representado —aunque no significado— no como un algo vacío por completo, sino como determinado y determinable según ciertos tipos (como cosa física, como animal, como hombre, etc.).

Revélase, pues, aquí —y, por de pronto, en la conciencia de la significación perteneciente a los nombres propios— una cierta bilateralidad, una cierta doble dirección, en que podemos hablar de composición o de simplicidad. Uno de estos dos lados determina la simplicidad o composición de la significación misma. Es, pues, el lado en que reside la esencia intencional de la conciencia concreta y plena de la significación que, concebida específicamente, es la significación. En nuestro caso de la significación propia, este lado es simple. Pero supone necesariamente como base otro contenido intencional, correspondiendo justamente a la circunstancia de que lo mismo y en el mismo sentido significado (o lo nombrado con un mismo sentido por el mismo nombre propio) puede ser «representado» en muy diferente modo, con distinta provisión de notas determinantes, y debe ser representado con alguna provisión de tales notas —aunque ese cambio y la complexión de esa provisión de notas no afecta a la significación misma.

Este lado es el que ofrece las posibilidades de desenvolvimientos y luego de concepciones predicativas de la significación, tales como las verificamos, por ejemplo, cuando intentamos contestar a la cuestión de con qué determinaciones esté representado en el caso dado el objeto llamado *Fernández*. En el contraste de estas formaciones, que complican la conciencia originaria de la significación, es como nos hacemos clara la esencia de la diferencia aquí tratada entre vivencias (concretas) significantes, que con respecto a su significar están compuestas (o son simples) puramente como tal significar, y vivencias significantes que sólo lo son en ese otro respecto, a saber, por el contenido de representación con que lo significado es consciente. Es notorio que, como antes hemos visto, las significaciones que surgen en los desarrollos predicativos del representado, son significaciones nuevamente concebidas y no implicadas realmente en la significación originaria, en la significación propia, que en sí es completamente simple. El nombre propio *E* nombra (o la significación propia *E* significa) el objeto, por decirlo así, con un rayo que en sí es uniforme, y por tanto, no puede diferenciarse con respecto al mismo objeto intencional. Las significaciones explicativas, como *E es a; (Ea)* que *es b; Eb, que es a,* etc., son de varios rayos y en todo caso se constituyen en varios grados y formas diferentes, de modo que pueden caminar con distinto contenido hacia el mismo objeto. Sus varios grados no impiden su unidad; son significaciones compuestas unitarias. La conciencia correspondiente de la significación es, con respecto al puro lado de la significación, *un solo* significar, pero compuesto.

Supusimos antes que el nombre propio era el de una persona *conocida*. Por eso funciona normalmente, esto es, no es comprendido sólo en sentido indirecto, como *cierta persona llamada Fernández*. Esta última significación sería, naturalmente, una significación compuesta.

La dificultad y el intento de resolverla son notoriamente análogos en los casos en que se trata de otras muchas significaciones de sustantivos, y, finalmente, también de ciertas significaciones de adjetivos y otros, por ejemplo, *honra, virtud, justo*, etc. También hay que decir que la definición lógica, en la cual ponemos un límite a las dificultades del análisis, sobre todo a la vacilación de la significación verbal, es un mero artificio práctico-lógico, merced al cual la significación no es, en sentido propio, limitada y articulada interiormente. Más bien lo que se hace es contraponer a la significación, tal como es, una nueva significación de contenido articulado, como norma según la cual hemos de gobernarnos en los juicios basados sobre la significación en cuestión. Para evitar peligros lógicos excluimos como inaceptables justamente los juicios en que las significaciones en cuestión no son sustituibles por sus equivalentes normales; y al mismo tiempo recomendamos la regla de usar en la actividad de conocimiento lo más posible esas significaciones normales de las palabras o de regular en sus efectos cognoscitivos las significaciones dadas por medio de frecuentes mediciones sobre las normales y por adecuadas disposiciones de su empleo.

Nota.—La primera redacción de este parágrafo trataba ya la bilateralidad en las intenciones significativas. En la presente redacción el tema ha recibido una forma más clara y fenomenológicamente más profunda. El sentido *pleno* y la importancia de la distinción no ha sido agotado por el autor en la concepción primitiva de este libro. El lector exacto hallará que la investigación sexta no hace a ella la conveniente referencia.

§ 4. *La cuestión de si son significativos los elementos «sincategoremáticos» de las expresiones complejas*

La consideración de las significaciones compuestas nos conduce en seguida a una nueva y fundamental división. Esas significaciones nos son regularmente dadas como significaciones de complexiones verbales articuladas. Ahora bien, con respecto a éstas se plantea la cuestión de *si a cada palabra de la complexión ha de adscribirse una significación* y de si, en general, toda articulación y forma de la expresión verbal ha de valer como sello de una articulación o forma correspondiente de la significación. Según Bolzano, «toda palabra en el idioma sirve pra designar una propia representación, algunas también para designar proposiciones completas» [4]; adscribe, pues —sin entrar, por lo demás, en mayores dilucidaciones—, a cada conjunción o preposición una significación. Mas, por otro lado, no es raro oír hablar de palabras y expresiones que son sólo *co-significativas,* esto es, que no poseen por sí mismas significación alguna y la adquieren en la conexión con otra significación. Distínguense las expresiones en expresiones completas e in-

[4] B. Bolzano, *Wissenschaftlehre*, Sulzbach, 1837, I, § 57. «Representación» significa aquí tanto como «representación en sí», lo cual corresponde a nuestro concepto de significación.

completas de representaciones y también de juicios, de fenómenos del sentimiento y de la voluntad, y sobre esta distinción fúndase el concepto del signo *categoremático y sincategoremático*. Así Marty llama signo o nombre categoremático a «todos los medios verbales de designación que no sólo son co-significativos (como *del padre, para, no obstante,* etc.), ni tampoco forman por sí la expresión completa de un juicio (enunciados) o de un sentimiento y decisión de la voluntad, etc. (ruegos, mandatos, preguntas, etc.); sino que forman tan sólo la expresión de una representación. *El fundador de la ética; un hijo, que ha injuriado a su padre,* son nombres» [5]. Marty, y con él otros autores, entienden en igual sentido los términos *sincategoremático* y *co-significativo;* en el sentido de signos «que sólo juntos con otras partes de la oración tienen una significación completa, ya sea que ayuden a evocar un concepto, siendo, pues, partes de un nombre, ya sea que contribuyan a la expresión de un juicio (enunciado) o a la notificación de una emoción o de una voluntad (a una fórmula de ruego o de mandato» [6]). Por esta razón hubiera sido más consecuente extender el concepto de la expresión categoremática, tomada en amplitud correspondiente, aplicándolo, por tanto, a todas las expresiones *por sí significativas* o completas de cualesquiera vivencias intencionales («fenómenos psíquicos» en el sentido de Brentano), para luego separar individualmente las expresiones categoremáticas de representaciones o nombres, las expresiones categoremáticas de juicios o enunciados, etc. Habremos de ocuparnos seriamente de cuestiones como la de si esa ordenación es legítima y si, por ejemplo, los nombres son expresiones de representaciones en el mismo sentido que las oraciones imperativas son expresiones de mandatos y las optativas de deseos; de si lo que se dice «expresado» por nombres y proposiciones son vivencias del significar y cómo se relacionan con las intenciones significativas o las significaciones. Pero sea lo que fuere de esto, la distinción entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas y lo que suele decirse al introducirla, tiene de seguro su significación; y así se nos ofrece, con respecto a las palabras sincategoremáticas, una concepción que contradice la doctrina antes citada de Bolzano. Y es: que como la diferencia entre categoremático y sincategoremático es una diferencia gramatical, podría parecer que la situación objetiva, que le sirve de base, es también «meramente gramatical». A veces empleamos varias palabras para expresar una «representación»; lo cual obedece (podría pensarse) a accidentales peculiaridades del idioma en cuestión. La articulación en la expresión no tiene la menor relación con articulaciones algunas en la significación. Las palabras sincategoremáticas, que ayudan a construir la expresión, no tienen, pues, propiamente significación, y sólo la expresión completa tiene, en verdad, una significación.

[5] A. Marty, *Über subjektlose Sätze*. III art. Viertelj. f. wiss. Philos. VIII. Jahrg., p. 293, nota.

[6] A. Marty, *Über des Verhältnis von Grammatik und Logik*, en los *Symbolae Praegenses*. Fiesta de la Sociedad alemana para la arqueología, en Praga; 42.ª reunión de los filólogos y maestros alemanes, 1893, p. 121, nota 2.

Pero la distinción gramatical admite otra interpretación; basta para lograrla resolverse a concebir la integridad —o parcialidad— de las expresiones como resultante de cierta integridad —o parcialidad— de las significaciones, esto es, la distinción gramatical como resultante de cierta diferencia esencial de la significación [7]. No por azar y capricho emplea el idioma, por ejemplo, varios nombres como expresión de una representación, sino para proporcionar expresión adecuada a una pluralidad de representaciones parciales pertenecientes unas a otras y de formas de representación no-independientes dentro de la unidad de representación independiente y cerrada [8]. También un momento no-independiente, por ejemplo, una forma intencional de enlace, mediante la cual dos representaciones se reúnen en una nueva, puede encontrar su expresión conforme a la significación, puede determinar la peculiar intención significativa de una palabra o de una complexión de palabras. Es claro que si las representaciones, «pensamientos» expresables de cualquier especie, han de reflejarse *fielmente* en la esfera de las intenciones significativas, hace falta entonces —como también sucede *a priori*— que a cada forma en el lado de la representación corresponda una forma en el lado de la significación. Y si también el idioma en su material verbal ha de reflejar fielmente las significaciones posibles *a priori,* tendrá que disponer de formas gramaticales que permitan dar a todas las formas discernibles de las significaciones una «expresión» discernible, esto es, ahora una signatura sensible discernible.

§ 5. *Significaciones independientes y no-independientes. La no-independencia de las partes verbales sensibles y la de las partes verbales expresivas*

Notoriamente es esta concepción la única exacta. Debemos distinguir no sólo entre *expresiones* categoremáticas y sincategoremáticas, sino también entre *significaciones* categoremáticas y sincategoremáticas [9]. Pero emplearemos los términos de significaciones *independientes* y *no-independien-*

[7] En el trabajo últimamente citado define Marty un signo categoremático como el que por sí solo evoca una *representación completa* y por medio de ésta nombra un objeto. Pero la definición que añade en seguida del signo sincategoremático (véase más arriba) no expresa claramente que la separación gramatical debe fundarse en una separación esencial en la esfera de la significación, como es de seguro la opinión de Marty.

[8] Bien mirado, la palabra «representación» no quiere decir aquí «acto de representar», sino lo en el representar representado, con las articulaciones y formas con que es consciente, justamente en ese representar. La «forma de representación» es, pues, la forma de lo representado como tal. Esto hay que tenerlo en cuenta en lo que sigue.

[9] Marty habla recientemente —en sus Investigaciones para la fundamentación de la gramática general y filosofía del lenguaje. Halle a. S., 1908— de signos «autosemánticos» y «synsemánticos» (205 y ss.).

tes. Naturalmente, no es imposible que en el proceso de la desviación de significación aparezca en lugar de una significación primitivamente articulada otra no articulada; de manera que a los miembros de la expresión no corresponda ya en la significación nada de la expresión total. Pero en este caso, habrá perdido la expresión el carácter de una expresión compuesta, en sentido auténtico; y en la evolución del idioma suele acabar fundiéndose en *una* palabra. Sus miembros no podremos considerarlos ya como expresiones sincategoremáticas; porque ya no son ni siquiera expresiones. El nombre de expresión lo damos únicamente a los signos significativos; y decimos que una expresión es compuesta sólo cuando está compuesta de *expresiones.* Nadie dirá que la palabra *reino* sea una expresión compuesta, aunque es cierto que consta de varios sonidos y sílabas. En cambio, decimos de las expresiones de varias palabras que son expresiones compuestas, porque al concepto de palabra pertenece el expresar algo; sólo que la significación de la palabra no necesita ser una significación independiente. Así como las significaciones no-independientes no pueden ser más que momentos de ciertas significaciones independientes, así también las expresiones verbales de las significaciones no-independientes sólo pueden funcionar como elementos formales de las expresiones de significaciones independientes y se convierten, por tanto, en *verbalmente* no-independientes, en «incompletas».

La concepción que primero se presenta —y que es puramente exterior— de la diferencia entre expresiones categoremáticas y sincategoremáticas coloca las partes de expresión sincategoremáticas en el mismo plano que otras muy distintas partes de expresión, como las letras, sonidos y sílabas, en general desprovistas de significación. Digo: en general; pues aun entre estas partes de expresión hay muchos auténticos sincategoremáticos, como los prefijos y sufijos de flexión. Pero en la inmensa mayoría de los casos no son partes de la expresión como expresión, esto es, partes significativas, sino solamente partes de la expresión como fenómeno sensible. Por eso los sincategoremáticos son comprendidos incluso cuando se presentan solos; son concebidos como depositarios de momentos de significación determinados en su contenido, momentos de significación que reclaman cierto complemento, el cual, aunque indeterminado en su materia, está en su forma codeterminado por el contenido dado y, por tanto, circunscrito por una ley. Cuando, por otra parte, el sincategoremático funciona normalmente, esto es, aparece en la conexión de una expresión independiente y conclusa, tiene siempre —como el primer ejemplo demuestra— una relación *determinada* de significación con el pensamiento total, es depositario de la significación de cierto miembro no-independiente del pensamiento y presta así a la expresión como tal su determinada contribución. La exactitud de esta observación se hace evidente cuando consideramos que una misma expresión sincategoremática puede presentarse en innumerables composiciones diferentes y siempre desenvolver la misma función significativa; por eso, en el caso de equívocos sincategoremáticos, podemos razonablemente inquirir, du-

dar o discutir si la misma partícula, la misma conjunción, el mismo predicado significa o no lo mismo aquí y allí. De una conjunción como *pero,* de un genitivo como *del padre,* decimos, pues, con buen sentido, que tienen una significación. En cambio no decimos tal cosa de una sílaba cualquiera como *vo.* Sin duda, tanto el uno como el otro se nos ofrecen necesitados de complemento. Pero esa necesidad de complemento es en ambos casos esencialmente diferente. En el primer caso alcanza no sólo a la expresión, sino principalmente al pensamiento. En el segundo caso, sólo a la expresión, o, mejor dicho, al pedazo de expresión, para llegar a ser efectivamente expresión, posible estimulador de un pensamiento. En la formación sucesiva de la complicada trama verbal va construyéndose paso a paso la significación total [10]; en la formación sucesiva de la palabra sólo se construye la palabra y, cuando ya está lista, acude el pensamiento. Sin duda, en cierto modo, el pedazo de palabra despierta un pensamiento, justamente el pensamiento de que es un pedazo de palabra y de cómo haya de ser su complemento; pero naturalmente no es esa la significación del pedazo. Y si unas veces se produce éste, otras veces aquel complemento *(vo-voluntad, volar, vocerío)* cambia la significación, pero sin que pueda descubrirse en las múltiples significaciones nada de común que quepa adscribir al elemento común *(vo)* como *su* significación propia; también buscaríamos en vano en la significación de cada una de esas palabras una articulación que tenga uno de sus miembros adscrito como significación propia al trozo de palabra en cuestión. Este trozo de palabra carece, en efecto, de toda significación.

§ 6. *Contraposición de otras distinciones. Expresiones abiertas, anómalamente abreviadas y defectuosas*

Pero antes de someter al muy necesario esclarecimiento la diferencia que existe entre las significaciones independientes y no-independientes y caracterizarla adhiriéndola a conceptos más generales; antes de fijar consiguientemente el hecho más importante en la esfera de la significación, la existencia de la legalidad en ella vigente, será provechoso diferenciar la distinción gramatical, que nos ha servido de punto de partida, de otras distinciones que con ella se mezclan.

Las expresiones sincategoremáticas son no-independientes, y por tanto, en cierto modo, necesitadas de complementación. Por eso se las llama asi-

[10] No se debe —como Marty *(Untersuchungen zur Grundlegung,* p. 211)— tomar al pie de la letra esa manera de decir y entenderla en el sentido de que la significación total se construya con significaciones parciales como «sillares» que podrían existir por sí. Que este pensamiento es erróneo, constituye el tema de mi doctrina de las significaciones no-independientes, tema que quedará detenidamente fundamentado. No encuentro que la exposición del texto invite a semejante interpretación y sea alcanzada por la objeción de Marty. Véanse las dilucidaciones posteriores sobre la intelección de los sincategorotemáticos sueltos.

mismo expresiones incompletas. Pero el término de «incompleto» tiene también otro sentido, que no debe mezclarse con la necesidad de complemento que aquí nos ocupa. Para poner esto en claro advertimos ante todo que la división de las significaciones en independientes y no-independientes se cruza con la división en simples y compuestas. Significaciones como, por ejemplo: *mayor que una casa; bajo el cielo de Dios; a las penas de la vida; honrar, oh señor, a tus mensajeros,* son significaciones no-independientes y, pese a la pluralidad de elementos diferenciables, *unitarias*. Así, pues, varias significaciones no-independientes o en parte independientes y en parte no-independientes, pueden entretejerse formando *unidades relativamente cerradas* que, consideradas como todos, tienen el carácter de significaciones *no-independientes*. Este hecho de las significaciones no-independientes compuestas se refleja gramaticalmente en la unidad relativamente cerrada de expresiones compuestas sincategoremáticas. Cada una de éstas es una expresión *una,* porque le pertenece una significación *una;* y es expresión compuesta porque da expresión articuladamente a una significación compuesta. Con respecto a *esta* significación es una expresión completa. Si a pesar de ello la llamamos incompleta, es porque su *significación,* sin menoscabo de su unitariedad, necesita completarse. Ahora bien, como puede tener su consistencia en una conexión más amplia de significación, resulta que su expresión verbal señala hacia una conexión verbal más amplia, a saber, hacia un complemento en una oración independiente cerrada.

Muy otra cosa sucede con las expresiones anómalamente *abreviadas,* que dan al pensamiento —sea éste independiente o no independiente— una expresión incompleta, aunque plenamente comprensible, dadas las circunstancias del discurso. También podemos tener aquí en cuenta las *expresiones defectuosas,* en las cuales faltan algunos miembros sintácticos en la continuidad de la conexión de la oración, quedando, sin embargo, reconocible cierta conexión entre los *disiecta membra*. La necesidad de complemento en estas expresiones defectuosas tiene notoriamente un carácter muy distinto que la necesidad de complemento en los sincategoremáticos. No porque la significación correspondiente sea no-independiente, sino porque falta una significación unitaria, es por lo que la oración defectuosa no puede funcionar como oración cerrada, ni aun siquiera como oración. Si descifrando una inscripción incompleta leemos: *Cæsar... qui... duabus...*, podrá, sin duda, haber indicios externos que nos hagan pensar que se trata de una cierta oración, de una cierta unidad de significación; pero este pensamiento indirecto no es la significación del fragmento; el cual, tal como está, no posee significación unitaria ninguna y no constituye, por tanto, una expresión. Una sucesión inconexa de significaciones en parte independientes, en parte no-independientes y, referido a ellas, un pensamiento ulterior, a ellas ajeno (el pensamiento de que ellas pueden pertenecer a cierta unidad de significación), es todo lo que está dado aquí.

Los términos de expresión abierta, incompleta, necesitada de complemento, comprenden, como se ve, muchas cosas diferentes. Por una parte,

las expresiones sincategoremáticas; por otra parte, las expresiones anómalamente abreviadas y, finalmente, las expresiones defectuosas que propiamente no son expresiones, sino fragmentos de expresiones. Todos estos distintos conceptos se entrecruzan. Una expresión abreviada puede ser categoremática; una expresión sincategoremática puede ser completa, etc.

§ 7. *La concepción de las significaciones no-independientes como contenidos fundados*

Hemos visto que a la distinción —aparentemente tan indiferente— de las expresiones en categoremáticas y sincategoremáticas corresponde una distinción fundamental en la esfera de las significaciones. Aun cuando tomamos por punto de partida la primera, resultó que la última era la primordial, la que funda aquella otra distinción gramatical.

Ya el concepto de *expresión* —o también la diferencia entre las partes de expresión meramente sonoras y, en general, sensibles, y las expresiones parciales en el sentido auténtico de la palabra o, como diremos más estrictamente, las *partes sintácticas* (sílabas radicales, prefijos, sufijos [11], palabras, complejos de palabras)— no puede ser fijado más que recurriendo a una diferencia entre las significaciones. Si éstas se dividen en simples y compuestas, habrán de ser también sus expresiones adecuadas o simples o compuestas; y *esta* composición conduce necesariamente a últimas partes significativas, a partes sintácticas y, por tanto, a expresiones. En cambio, la división de las expresiones como meros fenómenos sensibles da por resultado siempre partes que también son meramente sensibles y no significativas. Lo mismo sucede con la distinción —construida sobre ésta— de las expresiones en categoremáticas y sincategoremáticas. Cabe, sin duda, describirla diciendo que las unas pueden servir por sí solas como expresiones completas, como oraciones cerradas, y las otras no. Pero cuando se intenta circunscribir la multivocidad de esta característica y determinar el discutido sentido de la misma y con él al mismo tiempo la razón interna de por qué ciertas expresiones pueden aparecer por sí solas como oraciones cerradas, mientras que otras no pueden hacerlo, resulta necesario, como hemos visto, retroceder a la esfera de las significaciones y señalar en ella esa necesidad de complemento, que grava ciertas significaciones y las hace «no-independientes».

La designación de las significaciones sincategoremáticas como significaciones no-independientes indica ya en dónde colocamos nosotros la esencia de esas significaciones. En nuestros ensayos sobre los contenidos no-independientes en general, hemos definido en general el concepto de la no-independencia; y esa misma no-independencia es la que creemos necesario admi-

[11] Estos y los antes citados, en cuanto que el proceso evolutivo del idioma no haya menospreciado sus significaciones articuladas.

tir aquí en la esfera de las significaciones. Contenidos no-independientes son —decíamos [12]— contenidos que no pueden tener consistencia por sí mismos, sino sólo como partes de todos más amplios. Ese no-poder tiene su base de ley *a priori* en la especie esencial de los contenidos en cuestión. Toda no-independencia obedece a una ley según la cual, en general, un contenido de la especie referida, por ejemplo, de la especie *a*, no puede existir más que en la conexión de un todo *T (a b... m)*, donde *b... m* son signos de especies *determinadas* de contenidos. Hemos subrayado la palabra determinadas, pues ninguna ley se limita a decir que entre la especie *a* y *cualesquiera* otras especies subsista una conexión y que *a* necesite un complemento en general y cualquiera, sino que la legalidad implica determinación en la especie de la conexión; las variables dependientes e independientes tienen su esfera circunscrita por caracteres fijos de género o especie. Con las especies queda entonces *eo ipso* y por ley de esencia determinada también la forma genérica de la conexión. Como ejemplos hubieron de servirnos sobre todo los concretos de la intuición sensible. Pero también otras esferas hubiéramos podido elegir, las esferas de las vivencias de actos y sus contenidos abstractos.

Pero aquí sólo nos interesan las significaciones. Las hemos concebido como unidades ideales; pero es claro que nuestra distinción ha pasado [13] de la esfera real a la ideal. A la significación corresponde en el acto concreto del significar cierto momento, que constituye el carácter esencial de ese acto, esto es, pertenece necesariamente a todo acto concreto en que esa misma significación «se realiza». Ahora bien, teniendo en cuenta la división de los actos en simples y compuestos, puede un acto concreto contener varios actos parciales y estos actos parciales pueden residir en el todo, ora como partes independientes, ora como partes no-independientes. En especial, un acto del significar puede también ser, *como tal*, compuesto, a saber: compuesto de actos significativos. Entonces al todo le pertenece una significación total y a cada acto parcial una significación parcial (una parte de significación que, a su vez, también es una significación). Según esto, diremos que una significación es *independiente* cuando puede constituir *la significación plena y total de un acto concreto de significar.* Y la llamaremos no-independiente cuando éste no es el caso. Entonces sólo puede ser realizada en un acto parcial no-independiente y perteneciente a un acto concreto de significación y para adquirir concreción necesitará estar enlazada con otras significaciones que la completen; sólo en un todo de significación podrá «existir». La no-independencia así definida de la significación *como* significación es la que, según nuestra concepción, determina la esencia de los sincategoremáticos.

[12] Véase Investigación tercera, §§ 5-7, pp. 393 y ss.
[13] Véase Investigación tercera, § 7 bis, p. 398.

§ 8. *Dificultades de esta concepción.* a) *De si la no-independencia de la significación reside propiamente sólo en la no-independencia del objeto significado*

Pasemos ahora a considerar las dificultades que nuestra concepción ofrece. Primeramente estudiemos la relación que existe entre la independencia y no-independencia de las significaciones y la independencia y no-independencia de los objetos significados. Por un momento se podría creer que la primera distinción se reduce a la última [14]. Los actos que confieren significación refiérense, como «representaciones», como vivencias «internacionales», a objetos. Si, pues, algún elemento del objeto es no-independiente, no podrá ser «representado» por sí solo, y por tanto, la significación correspondiente exigirá un complemento y será por su parte no-independiente. Parece, pues, notoria la determinación siguiente: las expresiones categoremáticas se refieren a objetos independientes, las sincategoremáticas a no-independientes.

Pero en seguida nos convencemos de que esta concepción es falsa. La expresión misma de *momento no-independiente* ofrece una refutación decisiva. Es una expresión categoremática y, sin embargo, representa algo no-independiente. Y así, en general, todo objeto no-independiente admite —y de modo directo— ser objeto de una significación independiente, por ejemplo, la *rojez,* la *figura,* la *igualdad,* el *tamaño,* la *unidad,* el *ser.* Por estos ejemplos se ve que no sólo a los momentos objetivos *materiales,* sino también a las *formas categoriales,* corresponden significaciones independientes, significaciones que se enderezan propiamente a esas formas y, por tanto, las hacen objetos por sí, aunque no sean objetos por sí en el sentido de la independencia. Esta posibilidad de significaciones independientes referidas a momentos no-independientes no tiene nada de extraño si pensamos en que la significación, aunque «representa» un objeto, no por eso tiene el carácter de una copia, sino que su esencia reside más bien en una cierta intención que precisamente en el modo intencional puede «dirigirse» a todo, a lo independiente como a lo no-independiente. Y así todo puede ser objeto en el modo del significar, esto es, todo puede ser objeto intencional.

§ 9. b) *La comprensión de los sincategoremáticos sueltos*

Una dificultad seria ofrece la comprensión de los sincategoremáticos desligados de todo enlace. Si nuestra concepción es exacta, no puede haber tal comprensión, pues según ella los elementos no-independientes de la

[14] Una cuestión análoga y próxima pariente nos ha ocupado ya en el § 2, p. 438.

oración (λόγος) cerrada categoremática son indesligables. ¿Cómo, pues, ha de ser posible considerar esos elementos fuera de todo enlace, como ya hizo Aristóteles? Bajo los títulos de τὰ ἄνευ συμπλοκῆς; τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα [15], comprende especies de palabras, incluso las sincategoremáticas.

A esta objeción podríamos por de pronto contestar remitiéndonos a la distinción entre representaciones «propias» y representaciones «impropias», o lo que aquí es lo mismo, a la diferencia entre las significaciones meramente intencionales y las impletivas. Podríamos decir, en efecto:

Los sincategoremáticos sueltos, como *por, en relación, con, y, o,* etc., no pueden obtener una comprensión intuitiva, un cumplimiento significativo, como no sea en conexión de un todo de significación más amplio. Si queremos esclarecer lo que la palabra *igual* significa, tendremos que considerar una igualdad intuitiva, tendremos que verificar actualmente («propiamente») una comparación y sobre esta base llevar a comprensión impletiva una proposición de la forma $a = b$. Si queremos esclarecer la significación de la palabra *y*, tendremos que verificar realmente algún acto de colección y, en el conjunto que así viene a ser representado, llevar a cumplimiento una significación de la forma *a* y *b*. Y así sucesivamente. La no-independencia de la significación impletiva, que, por tanto, funciona necesariamente, en todo cumplimiento verificado, como trozo de una significación impletiva con contenido más amplio, condiciona el término *translaticio* de la no-independencia de la significación intencional [16].

Sin duda alguna, hay en esto un pensamiento exacto y valioso. Podemos expresarlo también diciendo: *que ninguna significación sincategoremática, esto es, ningún acto de intención significativa no-independiente, puede estar en la función de conocimiento, como no esté en la conexión de una significación categoremática.* Y en lugar de significación podríamos naturalmente decir también expresión, entendida normalmente como la unidad de vocablo y significación o sentido. Ahora bien; planteáse la cuestión de si, al considerar la unidad de coincidencia, que existe en el estadio del cumplimiento entre la significación intencional y la significación impletiva, puede admitirse que la significación impletiva sea no-independiente y la intencional independiente; o dicho con otras palabras, si puede admitirse que el término de no-independiente, empleado para intenciones significativas y expresiones, *que no han recibido cumplimiento intuitivo,* no será un término impropio, a saber, un término que sólo viene determinado por la no-independencia en un posible cumplimiento. Pero ello es difícilmente admisible, y así somos remitidos nuevamente al hecho de que también las intenciones significativas vacías —las «representaciones impropias», «simbólicas», que

[15] Las que están fuera de conexión, las dichas en ninguna conexión.

[16] Es notorio que en todo este desarrollo el «cumplimiento» representa también su contrario la «decepción», esto es, el modo peculiar fenomenológico como en un todo significativo de significaciones reunidas contra sentido se pone de manifiesto su evidente «incompatibilidad» en el esclarecimiento intuitivo e intelectivo; en este caso, la unidad intencional sufre una «decepción» al llegar la desunión intuitiva.

dan sentido a la expresión fuera de toda función cognoscitiva— llevan en sí la diferencia entre independencia y no-independencia. Pero entonces vuelve la pregunta y duda que formulamos al principio: ¿cómo se explica el hecho indiscutible de que los sincategoremáticos aislados, por ejemplo, la palabra aislada *y*, sean comprendidos? Decir que son no-independientes con respecto a sus intenciones significativas, es decir que esas intenciones no pueden existir más que en conexiones categoremáticas; así pues, la partícula desprendida, el *y* aislado, tendría que ser un mero *flatus vocis*.

La dificultad sólo puede ser resuelta del siguiente modo:

El sincategoremático suelto, o bien no tiene la misma significación que unido a una conexión categoremática, o bien la tiene, pero experimenta un complemento de significación, aunque objetivamente indeterminado, de manera que se convierte en expresión incompleta de la significación momentáneamente viva y completada. El *y* aislado lo comprendemos: o bien porque se asocia a él, como significación anómala, el pensamiento indirecto, aunque no articulado en palabras, *de cierta partícula bien conocida de nosotros*, o bien porque sin auxilio de vagas representaciones de cosas y sin complemento verbal, se nos ofrece un pensamiento del tipo *A* y *B*. En este último caso la palabra *y* funciona normalmente, en cuanto que propiamente pertenece sólo a un momento de la intención significativa completa interiormente realizada, esto es, al mismo momento que en la conexión de expresiones categoremáticas de colecciones; pero es anómala en cuanto que no está en conexión con otras expresiones que dan cuño normal a las partes complementarias de la significación presente.

De esta manera se salvan las dificultades y podemos admitir que la diferencia entre significaciones independientes y no-independientes se refiere a la esfera de la intención significativa exactamente lo mismo que a la esfera del cumplimiento y que de esta suerte existe realmente la situación objetiva que viene exigida como necesaria por la posibilidad de la adecuación entre la intención y el cumplimiento.

§ 10. *Leyes «a priori» en la complexión de significaciones*

Si la diferencia entre significaciones independientes y no-independientes es referida a la diferencia más general entre objetos independientes y no-independientes, queda propiamente incluido ya aquí uno de los hechos más fundamentales de la esfera de la significación, a saber: *que las significaciones obedecen a leyes «a priori» que regulan su enlace en nuevas significaciones*. Para cada caso de significación no-independiente existe —según lo que hemos dilucidado de un modo general para los objetos no-independientes— cierta ley de esencia que regula su necesidad de complemento por otras significaciones nuevas, es decir, que señala las especies y formas de conexiones en que debe ser incorporada. Como en general no hay nin-

guna conexión de significaciones en nuevas significaciones sin formas enlazadoras, las cuales, a su vez, poseen el carácter de significaciones no-independientes, resulta notorio que en todo enlace de significaciones actúan leyes de esencia (apriorísticas). Sin duda, el hecho importante que aquí se ofrece no es peculiar solamente a la esfera de la significación, sino que desempeña su papel siempre que hay un enlace. Todos los enlaces en general siguen leyes puras, principalmente todos los enlaces materiales limitados a una esfera objetivamente unitaria, en los cuales los resultados del enlace tienen que caer en la misma esfera que los miembros del enlace; por oposición a los enlaces formales («analíticos») que, como los colectivos independientes de la peculiaridad material de cierta esfera, no están sujetos por la esencia material de los miembros que se enlazan. En ninguna esfera podemos unir todas y cada una de las singularidades por medio de todas y cada una de las formas, sino que la esfera de las singularidades limita *a priori* el número de formas posibles y determina las leyes según las cuales esas formas se llenan. La universalidad de este hecho no desliga de la obligación de señalarlas en cada esfera dada y de investigar las leyes determinadas en que se desenvuelve.

Y por lo que se refiere especialmente a la esfera de la significación, la reflexión más somera nos enseña que en el enlace de significaciones con significaciones no somos libres y, por tanto, que en la unidad de enlace (con sentido) los elementos no pueden amontonarse a capricho. Sólo en ciertos modos de antemano determinados se unen las significaciones y constituyen significaciones nuevas unitarias y con sentido, mientras las restantes posibilidades combinatorias están excluidas por la ley y producen una sarta de significaciones en vez de una significación unitaria. Que la imposibilidad del enlace es tal por ley de esencia significa, por de pronto, que no es meramente subjetiva, que el hecho de no poder nosotros verificar la unidad no obedece a nuestra incapacidad efectiva (a la coacción de nuestra «organización espiritual»). En los casos que tenemos a la vista, es la imposibilidad más bien objetiva, ideal, fundada en la «naturaleza», en la esencia pura de la esfera de la significación; y como tal debe ser aprehendida por evidencia apodíctica. Esta imposibilidad grava, para hablar exactamente, no la particularidad singular de las significaciones que hay que unir, pero sí los géneros esenciales, bajo los cuales caen, esto es, las *categorías de significación*. Sin duda la significación singular es ya algo específico; pero relativamente a la categoría de significación es sólo una particularidad singular. Así, en la aritmética, el número determinado es una particularidad singular relativamente a las formas y leyes numéricas. Así, pues, siempre que en significaciones dadas vemos intelectivamente la imposibilidad del enlace, esa imposibilidad señala a una ley general incondicionada, según la cual *en general* significaciones de las correspondientes categorías de significación y enlazadas en igual orden y según pauta de las mismas formas puras, no pueden tener un resultado unitario; en una palabra: que esa imposibilidad es *a priori*.

Naturalmente, todo lo que acabamos de decir es válido no sólo de la imposibilidad, sino también de la *posibilidad* de enlaces de significaciones.

Consideremos un ejemplo. La expresión: *este árbol es verde* es una expresión unitaria significativa. Si en proceso de formalización pasamos de la significación dada (de la proposición lógica independiente) a la pura figura de significación, que le corresponde, a la «forma proposicional», obtenemos: *este S es p,* idea formal que en su extensión contiene puras significaciones independientes. Ahora bien, es claro que la materialización, por decirlo así, de esa forma, su particularización en proposiciones determinadas es posible de infinitos modos, pero que en ello no somos totalmente libres, sino que estamos ligados a limitaciones fijas. No toda significación puede sustituir a la variante *S;* no toda significación puede sustituir a la variable *p.* En el marco de esa forma podemos convertir nuestro ejemplo: *este árbol es verde* en: *este oro, este número algebraico, este cuervo azul,* etc., *es verde;* en suma, podemos poner cualquier materia nominal en cierto sentido amplificado y podemos también, claro está, poner en vez de *p* cualquier materia adjetival; obtenemos entonces siempre una significación unitaria, obtenemos una proposición independiente de la forma prescrita. Pero tan pronto como dejamos de mantener las categorías de las materias significativas, piérdese la unidad de sentido; allí donde esté una materia nominal, podrá estar otra materia nominal cualquiera, pero no una materia adjetival o relacional o proposicional; donde esté una materia de estas categorías podrá siempre estar otra materia de la misma categoría, pero no de otra. Esto vale para cualesquiera significaciones, por complicada que sea su figura.

Al trocar unas materias por otras dentro de su categoría, podrán resultar significaciones (proposiciones completas o posibles miembros de proposiciones) falsas, necias, ridículas; pero necesariamente han de resultar significaciones unitarias o expresiones gramaticales, cuyo sentido admite una realización unitaria. Pero tan pronto como salgamos de la categoría, ya no será posible. Podemos, sin duda, poner las palabras unas junto a otras, *este liviano*[17] *es verde; intensivo es redondo; esta casa es igual.* En un enunciado de relación, con la forma: *a es semejante a b,* podemos también poner *caballo* en vez de *semejante.* Mas en todos esos casos obtenemos tan sólo una sarta de palabras en donde cada palabra como tal tiene, sin duda, un sentido o remite a una conexión completa de sentido; pero no obtenemos en principio un sentido unitario cerrado. Tampoco lo obtenemos si en una significación articulada unitaria queremos permutar caprichosamente los miembros que son ya unidades formadas, o sustituir un miembro por otro tomado a capricho de otras significaciones; como, por ejemplo, si intentamos trocar una premisa hipotética (un mero miembro en el todo significativo que llamamos proposición hipotética) por un miembro nominal o en un juicio disyuntivo uno de los miembros disyuntivos por una conclusión hi-

[17] Se entiende que al ser empleado el adjetivo en lugar del sujeto, conserva toda su significación de adjetivo. Véase más adelante § 11.

potética. En lugar de hacer esto *in concreto* podemos también intentarlo en las figuras puras (formas proposicionales) correspondientes; en seguida obtenemos la intelección apriorística —y conforme a la ley— de que estos enlaces intencionales quedan excluidos por la esencia de los miembros de las correspondientes figuras puras y que unos miembros de esa forma sólo son posibles como miembros de figuras de significación que estén hechas con determinada constitución.

Es notorio, por último, que los momentos puros de la forma no son nunca permutables, en la unidad concreta de una significación, con los momentos que experimentan la formalización, con los momentos que dan a la significación la referencia a cosas; o también, que la particularización de figuras de significación unitarias y con sentido, como *un S es p* o *si S es p, Q será r,* no puede acontecer en principio de tal manera que los «términos», las materias de dichas figuras, sean sustituidos por momentos de la forma obtenidos por abstracción. Podemos, sin duda, enhebrar palabras; *si cuando víspera o verdea, un árbol es* y *como,* etc., pero esa sarta de palabras no es inteligible como una significación. Principio analítico es que en un todo en general no pueden las formas funcionar como materias ni las materias como formas; y esto se aplica, claro está, a la esfera de las significaciones.

En total, pues, vemos al verificar y meditar estos análisis de ejemplos, que toda significación concreta es una reunión de materias y formas, que cada significación está bajo una idea de figura susceptible de ser obtenida puramente por formalización, y que, además, a cada una de esas ideas corresponde una ley apriorística de significación. Es una ley de formación de significaciones unitarias sacadas de materias sintácticas, que obedecen a categorías fijas pertenecientes *a priori* a la esfera de las significaciones y según formas sintácticas que son también determinadas *a priori* y se reúnen en un sistema fijo de formas, como pronto se reconoce. *De aquí se deriva el gran problema, igualmente fundamental para la lógica y la gramática, de establecer esta constitución «a priori», que envuelve el reino de las significaciones, y de investigar en una «morfología de las significaciones» el sistema* a priori *de las estructuras formales, esto es, de las estructuras que prescinden de toda particularidad material de las significaciones.*

§ 11. *Objeciones. Modificaciones de la significación que arraigan en la esencia de las expresiones o de las significaciones*

Pero debemos hacernos cargo de algunas objeciones posibles. Ante todo no debemos dejarnos engañar por el hecho de que significaciones de toda categoría e incluso formas sincategoremáticas, como *y,* puedan colocarse en el lugar del sujeto, lugar que suelen ocupar significaciones sustantivas. Bien mirado, esto sucede por medio de la *modificación de significación,* merced a la cual lo que, por ejemplo, pasa al lugar del nombre es en ver-

dad también un nombre, en vez de que sea trasplantada simplemente una significación de otra figura sintáctica (por ejemplo, un adjetivo o incluso una mera forma). Tal sucede, por ejemplo, en proposiciones como: *«si» es una partícula, «y» es una significación no-independiente.* Sin duda, las *palabras* ocupan aquí el puesto de sujeto; pero se advierte en seguida que su significación no es la misma que la que les es propia en la conexión normal. Y no es de admirar que por medio del cambio de significación toda palabra y toda expresión en general pueda ocupar un puesto cualquiera en un todo categoremático. Mas lo que aquí tenemos a la vista no es la composición de las palabras, sino la de las significaciones y, en todo caso, la de las palabras en constante conservación de sus significaciones. Considerado lógicamente, todo cambio de significación debe considerarse como anormalidad. El interés lógico que apunta a las significaciones idénticas unitarias exige constancia en la función significativa. Pero la naturaleza de la cosa implica *que ciertos cambios de significación pertenezcan incluso a la consistencia gramatical normal de todo idioma.* Por medio de la conexión del discurso puede la significación modificada ser fácilmente comprensible; y si los motivos de la modificación son de generalidad decisiva, si arraigan, por ejemplo, en el carácter universal de las expresiones como tales o incluso en la esencia pura de la esfera de las significaciones, habrán de volver una y otra vez las clases referidas de anormalidades y lo lógicamente anormal quedará gramaticalmente sancionado.

Aquí es el lugar propio de la *suppositio materialis,* para emplear la terminología de los escolásticos. Toda expresión —no importa que en su significación normal sea categoremática o sincategoremática— puede según esto, presentarse como nombre de sí misma, esto es, se nombra a sí misma como fenómeno gramatical. Si decimos: *«la tierra es redonda» es un enunciado,* funcionará como representación-sujeto, no la significación del enunciado, sino una representación del enunciado como tal. El juicio recaerá no sobre la situación objetiva de que la tierra es redonda, sino sobre la proposición enunciativa; y esta proposición misma funciona anómalamente como su propio nombre. Si decimos: *«y» es una conjunción,* no habremos colocado en el puesto del sujeto el momento de significación que normalmente corresponde a la palabra *«y»,* sino que habremos colocado en él la significación independiente dirigida hacia la palabra *«y».* En esta significación anómala, el *«y»* no es en verdad una palabra sincategoremática, sino una expresión categoremática; se nombra a sí misma como palabra.

Existe un análogo exacto de la *suppositio materialis* cuando la expresión. *en lugar de su significación normal,* sustenta *una representación de esa significación* (es decir, una *significación* que va dirigida a esa representación tomada como su objeto). Tal sucede, por ejemplo, cuando decimos: *«y», «pero», «mayor», son significaciones no-independientes.* Regularmente diríamos en este caso: las significaciones de las palabras *y, pero, mayor,* son no-independientes. Igualmente en la expresión: *«hombre», «mesa», «caba-*

llo», son conceptos de cosas, funcionan como representaciones del sujeto representaciones de esos conceptos y no los conceptos mismos. En éstos como en los anteriores, suele regularmente indicarse el cambio de significación —por lo menos en la expresión escrita— mediante comillas u otros medios de expresión *heterogramáticos* (como podemos exactamente llamarlos). Todas las expresiones que contienen predicados «*modificativos*» en vez de «*determinativos*», funcionan anómalamente en el modo últimamente expuesto u otro semejante; con mayor o menor complicación, el sentido normal de todo el discurso ha de sustituirse por otro que, sea cual fuere su estructura, contiene en lugar del sujeto aparente, según la pauta de la interpretación normal, una representación en sentido lógico ideal, ora una representación en sentido empírico-psicológico, ora una en sentido puramente fenomenológico. Por ejemplo: *el centauro es una ficción de los poetas.* Con perífrasis moderada podemos decir en lugar de eso: nuestras representaciones de centauros (es decir, las representaciones subjetivas de la consistencia significativa «centauro») son ficciones de los poetas. Modificativos son los predicados «*es*», «*no es*», «*es verdadero*», «*es falso*», etc., que no expresan propiedades de los sujetos aparentes, sino propiedades de las correspondientes significaciones-sujetos. Por ejemplo, «*es falso que* $2 \times 2 = 5$», quiere decir que el pensamiento es un pensamiento falso, que la proposición es una proposición falsa.

Si entre los ejemplos del último apartado prescindimos de aquellos en los cuales la representación modificativa es subjetiva o, más exactamente dicho, es una representación en sentido psicológico o fenomenológico y entendemos el análogo de la *suppositio materialis* con la limitación con que antes la hemos expuesto, desde luego advertimos que se trata *de cambios de significación* o, mejor dicho, *de cambios del significar, que arraigan en la naturaleza ideal de la esfera misma de las significaciones.* Arraigan, efectivamente, en modificaciones de significación en otro sentido, que hace abstracción de las expresiones, y que en cierto modo es análogo al término aritmético de las «transformaciones» de formas aritméticas. *Existen en la esfera de las significaciones leyes apriorísticas, según las cuales algunas significaciones, conservando un núcleo esencial, se transforman de varios modos en nuevas significaciones.* Aquí tiene su puesto la transformación que *a priori* puede experimentar cualquier significación convirtiéndose en la «representación directa» a ella referente, esto es, en la significación propia de la significación primitiva. Por consiguiente, la expresión verbal funciona en la significación modificada como «nombre propio» de su significación primitiva. Esta modificación, merced a su universalidad apriorística. condiciona una dilatada clase de equívocos *generales gramaticales,* como de modificaciones del *significar* verbal, que rebasan las particularidades de todos los idiomas empíricos. En las siguientes investigaciones tendremos ocasión de tropezar con otros casos de tales modificaciones fundadas en la esencia de las significaciones mismas, como, por ejemplo, con los casos importantes en que, proposiciones enteras, siendo nominalizadas, pueden

ocupar el lugar del sujeto, y en general, cualquier lugar que exija miembros nominales. Señalaremos aquí los casos de nominalización de predicados adjetivales o de atributos, para disipar posibles dudas contra la exposición del parágrafo anterior. El adjetivo está, por decirlo así, predestinado a tener función predicativa y, en más amplia consecuencia, atributiva; funciona normalmente en su significación «primitiva» no modificada, por ejemplo, en nuestro anterior ejemplo: *este árbol es verde.* Permanece en sí mismo —prescindiendo de su función sintáctica— inalterado cuando decimos: *este árbol verde.* Este modo de cambiar la forma sintáctica frente a la materia sintáctica —que, por ejemplo, se produce también cuando una significación nominal, que hace de sujeto, pasa a desempeñar la función de objeto, o cuando una proposición que funciona como premisa pasa a funcionar como conclusión— debe ser fijado ante todo, y es tema principal en la descripción de las estructuras generales de la esfera de las significaciones. El elemento adjetival en el sentido de la materia sintáctica, que permanece idéntica bajo las modificaciones de las funciones predicativas en funciones atributivas, experimenta otra modificación más cuando el adjetivo no sólo funciona como momento atributivo de una significación nominal, sino que es él mismo nominalizado, convertido en nombre. Por ejemplo: *el verde es un color* y *el ser verde* (la verdosidad) *es una diferencia del ser coloreado* (del colorido). Ambas expresiones no dicen lo mismo, a pesar de que los términos se desvían equívocamente, por cuanto puede entenderse en un caso el momento no-independiente sacado de la provisión de contenidos en un objeto concreto y, en otro caso, la nominalización del ser, correlato de la tesis del predicado que es puesta sobre la tesis del sujeto, y que tiene lugar en la predicación categórica por la parte del miembro predicado. La misma palabra *verde* cambia, pues, su significación en las nominalizaciones. En la expresión escrita, indica al menos una generalidad de esta modificación la regla de escribir los nombres con mayúscula inicial [18] (que, por tanto, no carece de valor lógico y gramatical). Es claro que la significación primitiva y la nominalizada *(verde* y *el verde; es verde* y *el ser verde)* tienen un momento esencial común, un «núcleo» idéntico. Este núcleo es un abstracto, que en ambos lados tiene diferentes *formas nucleares;* formas que deben distinguirse de las *formas sintácticas* (las cuales presuponen va contenidos nucleares en y con algunas formas nucleares como materia sintáctica). Si la modificación de la forma nuclear del contenido nuclear adjetival (del núcleo mismo) ha producido una materia sintáctica del tipo nombre, entonces este nombre, determinadamente estructurado en sí, puede entrar en todas las funciones sintácticas que, según las leyes formales de la significación, exigen nombres como materias sintácticas. Baste lo dicho como indicación. Los pormenores pertenecen a un desarrollo sistemático de nuestra morfología.

[18] En alemán se escriben con mayúscula inicial todos los sustantivos y palabras sustantivadas. *(N. de los T.)*

§ 12. *Sinsentido y contrasentido*

Naturalmente, las incompatibilidades legales, a que nos ha conducido el estudio de los sincategoremáticos, deben distinguirse perfectamente de aquellas otras que ilustra el ejemplo de un *cuadrado redondo.* Ya en la investigación primera [19] hemos acentuado que no es lícito identificar lo que no tiene sentido (lo *sin* sentido) con lo que es absurdo (lo *contra* sentido). Por hipérbole suele decirse del contrasentido que no tiene sentido; aun cuando el contrasentido constituye más bien una esfera parcial de la esfera del sentido El enlace *cuadrado redondo* ofrece verdaderamente una significación unitaria que en el «mundo» de las significaciones ideales tiene su modo de «existencia», de ser; pero es de evidencia apodíctica que a la significación existente no puede corresponder ningún objeto existente. En cambio, si decimos *un redondo empero; un hombre y es,* u otra sarta de palabras por el estilo, no existen significaciones algunas que correspondan a estos enlaces como su sentido expresado. Las palabras ensartadas evocan sin duda en nosotros la representación indirecta de *cierta* significación unitaria por ellas expresada; pero tenemos al mismo tiempo la evidencia apodíctica de que semejante significación no puede existir, de que tales partes de significación, de tal modo enlazadas, son incompatibles en una significación unitaria. Esa misma representación indirecta no podrá considerarse como la significación de aquellas complexiones de palabras. En función normal, la expresión evoca su significación. Pero cuando la comprensión no existe, entonces sucede acaso que por semejanza sensible con expresiones significativas o comprendidas, la sarta de palabras podrá evocar la representación impropia de «cierta» significación correspondiente, pero echándose de menos justamente la significación misma.

La diferencia entre las dos incompatibilidades es, pues, clara: *en el primer caso,* ciertas significaciones parciales no se compadecen en la unidad de la significación, en cuanto que la objetividad (o la verdad) de todas las significaciones enteras es alcanzada por ello. Un objeto (por ejemplo, una cosa, una situación objetiva) en el cual esté unido todo lo que la significación unitaria representa como conviniendo unitariamente en él, merced a las significaciones «incompatibles» entre sí, no existe ni puede en general existir. Pero la significación misma existe desde luego. Nombres como *hierro de madera* y *cuadrado redondo,* o proposiciones como *todos los cuadrados tienen cinco ángulos,* son nombres y proposiciones ni más ni menos que otros cualesquiera. Pero *en el segundo caso* es la posibilidad misma de la significación unitaria la que no tolera que en ella coexistan ciertas significaciones parciales. Entonces poseemos sólo una representación indirecta, que apunta a la síntesis de dichas significaciones parciales en una significación única; y con ello poseemos al mismo tiempo la intelección de que a semejante representación no puede nunca corresponderle un objeto, esto es, de

[19] Véase *supra,* p. 617, núm. 3.

que una significación de la especie que aquí es intencionalmente referida, no puede existir. El juicio de incompatibilidad recae aquí sobre representaciones, allá sobre objetos; aquí entran en la unidad del juicio representaciones de representaciones, allá representaciones puras y simples.

Las incompatibilidades —y por otra parte compatibilidades— apriorísticas estudiadas aquí, como también las correspondientes leyes del enlace de las significaciones, hallan su expresión *gramatical*, al menos parcialmente, en las reglas que presiden el enlace gramatical de las partes de la oración. Si inquirimos las razones de por qué en nuestro idioma son permitidos ciertos enlaces, mientras que otros son prohibidos, habremos de tropezar, sin duda, en gran proporción con hábitos verbales accidentales y, en general, con hechos efectivos de la evolución lingüística que se ha verificado de un modo en unos idiomas y de otro modo en otros idiomas. Pero también tropezaremos en parte con la diferencia esencial entre significaciones independientes y no-independientes, así como con las leyes apriorísticas, íntimamente conexionadas, del enlace y la transformación de las significaciones, leyes que en todo idioma evolucionado habrán de manifestarse más o menos claramente en la morfología gramatical y en una clase correspondiente de incompatibilidades gramaticales.

§ 13. *Las leyes de la complexión de las significaciones y la morfología pura lógico-gramatical*

El problema de una ciencia de las significaciones sería, pues, investigar la estructura legal esencial de las significaciones y las leyes en ella fundadas del enlace de las significaciones y de la modificación de las significaciones y reducir dichas leyes al mínimo número de leyes elementales independientes. Mas para ello sería notoriamente necesario estudiar primero las figuras de significación primitivas y sus estructuras internas y determinar en conexión con ellas las puras categorías de significación que en las leyes circunscriben el sentido y la extensión de lo indeterminado (o en un sentido exactamente análogo a la matemática, de las variables). La aritmética puede en cierto modo aclararnos lo que llevan a cabo esas leyes formales de enlace. Existen ciertas formas de síntesis, según las cuales, ya esa universalmente, ya sea bajo determinadas condiciones indicables, prodúcense con cada dos números nuevos números. Las «operaciones directas» $a + b$, ab, a^b, etc., proporcionan ilimitadamente números como resultado; «las inversas» $a - b$, $\frac{a}{b}$, $\sqrt[b]{a}$, etc., los proporcionan bajo ciertas limitaciones. Que esto es así hay que comprobarlo por una *proposición existencial*, o mejor por una *ley* existencial, y eventualmente demostrarlo, derivándolo de ciertos axiomas primitivos. Ya, por lo poco que hasta ahora hemos podido indicar, es claro que en la esfera de las significaciones existen leyes semejantes, leyes que se refieren a la existencia —o no existencia— de *significaciones;* y es claro también que en esas leyes las significaciones no son variables libres, sino

que están limitadas a la extensión de unas u otras categorías fundadas en la naturaleza de la esfera de las significaciones.

En la lógica pura de las significaciones —cuyo fin supremo consiste en establecer leyes de validez objetiva de las significaciones, hasta donde esta validez venga condicionada por la pura forma de la significación—, el fundamento necesario lo constituye la teoría de la estructura esencial de las significaciones y leyes de sus formaciones. La lógica tradicional ofrece iniciaciones aisladas de esto en las doctrinas del concepto y del juicio, pero sin tener conciencia de los fines que, en general, hay que poner bajo el punto de vista de la idea pura de la significación. Es notorio que la doctrina de las estructuras elementales y de las formas concretas de los «juicios» —y éstos ahora deben entenderse como «proposiciones»— comprende toda la morfología de las significaciones, en cuanto que toda figura concreta de significación o es proposición o se acomoda como posible miembro en proposiciones. Siempre hay que tener en cuenta que, en el sentido de la exclusión de toda materia de conocimiento —exclusión que la lógica pura como tal mantiene—, queda excluido todo aquello que pudiera dar a las formas de significación (tipos, figuras) *determinada* referencia a esferas materiales del ser. Siempre en lugar de los conceptos materiales (incluso los supremos, como cosa física, espacialidad, cosa psíquica, etc.) entran representaciones universales indeterminadas de cosas en general, bien que de una categoría de significación fijamente determinada (por ejemplo, significación nominal, adjetival, proposicional).

Así, pues, en una morfología puramente lógica de las significaciones trátase, ante todo, de fijar las formas *primitivas* y de fijarlas dentro del marco de la pureza descrita. Habría que fijar *las formas primitivas de las significaciones independientes, de las oraciones completas con sus articulaciones inmanentes y estructuras en las articulaciones.* Luego vendrían *las formas primitivas de la complicación y modificación,* que las diferentes categorías de los posibles miembros admiten conformemente a su esencia (en lo cual debe advertirse que oraciones completas pueden entrar como miembros en otras oraciones). Después se trataría de una sinopsis sistemática sobre la ilimitada variedad de las otras formas que *pueden derivarse* por continuada *complicación —o modificación.*

Naturalmente, las formas que hay que fijar son formas «válidas»; esto quiere decir aquí que son formas que en particularización arbitraria proporcionan significaciones realmente existentes —existentes *como* significaciones—. Así, pues, *a toda forma primitiva pertenece, ante todo, al mismo tiempo cierta ley existencial apriorística,* que dice que todo enlace de significaciones, que sigue tal forma, da realmente una significación unitaria, con tal de que los términos (los indeterminados, los variables de la forma) pertenezcan a ciertas categorías de significación. Mas por lo que se refiere a la *deducción de las formas derivadas,* ésta quiere ser al mismo tiempo la deducción de su validez; deberán, pues, pertenecer a ellas ciertas leyes existenciales, las cuales se deducen, empero, de las de las formas primitivas.

Por ejemplo: a cada dos significaciones nominales *M* y *N* pertenece la forma primitiva de enlace *M* y *N*, con la ley de que el resultado del enlace es, a su vez, una significación de la misma categoría. La misma ley existe si en vez de significaciones nominales tomamos significaciones de otras categorías, por ejemplo, significaciones proposicionales o adjetivales. Dos proposiciones cualesquiera, unidas en la forma *M* y *N* dan una proposición; dos adjetivos dan un adjetivo (una significación, que puede funcionar como un atributo o un predicado complejo, pero unitario). También a dos proposiciones cualesquiera, *M*, *N*, pertenecen las siguientes formas primitivas de enlace: *si M, entonces N*, *M* o *N*, de tal modo que el resultado es, a su vez, una proposición. A toda significación nominal *S*, y a toda significación adjetival *p*, pertenece la forma primitiva *Sp* (por ejemplo, *casa roja*); legalmente, el resultado es una nueva significación que pertenece a la categoría de la significación nominal. Podríamos ofrecer otros muchos ejemplos de formas primitivas de enlace. Hay que advertir, por lo que se refiere a todos los enunciados de leyes pertenecientes a este punto, lo siguiente: que en la concepción de las ideas categoriales de *oración, representación nominal, representación adjetival*, etc. —que determinan las variables de las leyes—, hacemos abstracción de las formas sintácticas cambiantes, que pertenecen necesariamente a esas significaciones en casos dados y en alguna determinación. Hablamos del mismo nombre, ya ocupe el puesto de sujeto, ya se halle en la función de objeto; hablamos del mismo adjetivo, ya funcione en el predicado o atributivamente; hablamos de la misma oración, ya se ofrezca como oración libre o como oración conjuntiva, disyuntiva, hipotética, ya sea miembro en éste o en aquel lugar de una oración compleja. Naturalmente, determínase con esto una voz muy usada, pero nunca esclarecida científicamente, la que, en la lógica tradicional, habla de *términos*. En las leyes formales lógicas, que caen en el círculo visual de la lógica tradicional [20], como también en nuestras leyes de estructuras, esos *términos* funcionan como variables; y las categorías que circunscriben la esfera de la variabilidad son categorías de términos. La fijación científica de esas categorías es manifiestamente uno de los primeros problemas de nuestra morfología.

Ahora bien, si en las formas primitivas así obtenidas sustituimos gradualmente y sin cesar a un término simple un enlace de dichas formas y aplicamos siempre la ley existencial primitiva, resultarán nuevas formas de validez deductiva asegurada y enlazadas unas en otras en la complicación que se quiera. Por ejemplo, para el enlace conjuntivo de las oraciones:

$$(M \text{ y } N) \text{ y } P$$
$$(M \text{ y } N) \text{ y } (P \text{ y } Q)$$
$$[(M \text{ y } N) \text{ y } P] \text{ y } Q$$

[20] Todo lo que ésta ofrece como doctrinas realmente lógicas puras —así la doctrina del silogismo— se ordena en la lógica de las significaciones enunciativas (la lógica *apofántica*).

y así sucesivamente, como también para el enlace disyuntivo e hipotético de las oraciones y para los demás modos de enlace de cualesquiera categorías de significación. Se comprende sin más que las complicaciones progresan *in infinitum* en el modo de combinaciones abarcables con la mirada; que cada nueva forma permanece unida a la misma categoría de significación, como esfera de la variabilidad para sus términos; y que mientras esta esfera sea mantenida, han de *existir* necesariamente todas las uniones de significaciones que sobre ellas se hagan, es decir, que todas estas uniones de significaciones han de ofrecer un sentido unitario. Se ve también que las proposiciones existenciales correspondientes son patentes consecuencias deductivas de la proposición perteneciente a la forma primitiva. En vez de emplear siempre la misma forma de enlace podemos, como es notorio, variar arbitrariamente y dentro de la legítima posibilidad, utilizar para las construcciones combinaciones de distintas formas de enlace y pensar así como producidas en modo legal infinidades de formas complicadas. Y al formular en la conciencia esas situaciones objetivas, se produce en nosotros la intelección *de la constitución apriorística de la esfera de la significación, por parte de todas aquellas formas que tienen su origen apriorístico en las formas fundamentales.*

Y naturalmente, esta intelección y finalmente la total intelección de la constitución formal de toda la esfera de la significación, constituye el único fin de tales investigaciones. Fuera irracional abrigar la esperanza de que la formulación de los tipos de significación y de las leyes existenciales a ellos pertenecientes pudiera proporcionarnos reglas prácticas valiosas de la complexión de significaciones o de la complexión gramatical de expresiones. No habiendo aquí tentación alguna que nos invite a falsear la línea de lo exacto, no hay tampoco interés práctico en determinar científicamente esa línea. El *sin sentido* se produce a la menor desviación de las formas normales y salta a la vista tan inmediatamente, que en la práctica del pensar y del hablar casi nunca caemos en tales desviaciones. Pero tanto mayor es, en cambio, el interés teorético que ofrece la investigación sistemática de todas las posibles formas de significación y de estructuras primitivas. Trátase, dicho más exactamente, de la intelección de que todas las significaciones posibles están sometidas en general a unos tipos de estructuras categoriales, tipos que vienen *a priori* prescritos en la idea general de significación; y de que en la esfera de las significaciones dominan leyes apriorísticas, según las cuales, todas las formas posibles de formaciones concretas se hallan en dependencia sistemática de un pequeño número de formas primitivas, fijadas por leyes existenciales; y de estas formas pueden, por tanto, ser extraídas por pura construcción. *Esas leyes reducen, pues, a conciencia científica —ya que son apriorísticas y puramente categoriales— un pedazo básico y fundamental de la constitución de la «razón teorética».*

Adición.—He hablado antes de complicación y *modificación.* En efecto, la esfera que ha de circunscribirse contiene también las leyes de la modificación. El antes referido análogo de la *suppositio materialis* ilustra lo que

queremos decir. Otros ejemplos proporcionan las diferencias —no fáciles de esclarecer— de *la función de conexión* (de las *sintaxis* apriorísticas), como cuando, por ejemplo, el nombre-sujeto es llevado al lugar del objeto. Estas diferencias, muy mezcladas con diferencias empíricas, andan juntas con las formas de los casos y, en general, con las formas sintácticas gramaticales. También pertenece a este punto la diferencia entre la función predicativa y la atributiva de las significaciones adjetivales; y otras de la misma especie [21].

§ 14. *Las leyes del vitando sinsentido y las leyes del vitando contrasentido. La idea de la gramática lógica-pura*

Las referidas leyes formales de la significación, que llevan a cabo la mera separación entre las esferas de lo que tiene sentido y lo que no tiene sentido, habrán de valer en más amplio sentido verbal como leyes formales lógicas. Sin duda, cuando se hable de leyes lógicas, nadie caerá en la cuenta de esas leyes, sino que todos pensaremos exclusivamente en aquellas otras leyes que están mucho más próximas a nuestros intereses prácticos de conocimiento y que, limitadas a significaciones con sentido, se refieren a su *posibilidad y verdad objetivas*. Reflexionemos sobre la relación entre ambas especies de leyes.

Las leyes apriorísticas que pertenecen a la constitución de las formas esenciales de significación, dejan abierto el problema de si las significaciones que se constituyen en dichas formas son «objetivas» o «sin objeto», si (cuando se trata de formas proposicionales) dan por resultado verdad o no. En efecto, según lo dicho, esas leyes tienen la mera función de separar el sentido del sinsentido. La palabra sinsentido debe en este punto (repitámoslo) tomarse propia y estrictamente; una sarta de palabras, como *rey aldaba pero sin*, no puede ser unitariamente entendida; cada palabra tiene por sí misma un sentido, pero su composición no lo tiene. *Estas leyes del sentido —o, dicho normativamente, del vitando sinsentido— adscriben a la lógica las formas de significación en general posibles, cuyo valor objetivo debe ante todo determinar.* Pero la lógica lo hace estableciendo las leyes (completamente de otra especie) que separan el sentido *formal* congruente del sentido *formal* incongruente, *del contrasentido formal.*

La congruencia (o respectivamente el contrasentido) de las significaciones dice posibilidad *objetiva* y apriorística (congruencia, compatibilidad) frente a la imposibilidad objetiva (incompatibilidad); o con otras palabras: dice posibilidad o imposibilidad *del ser de los objetos significados* (la com-

[21] Las investigaciones sobre morfología de las significaciones, que en este lugar de la primera edición anunciaba y que he expuesto con numerosos perfeccionamientos en mis lecciones universitarias de Gotinga, desde 1901, espero ofrecerlas a la publicidad en mi *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.* [Anuario de filosofía e investigación fenomenológica.]

patibilidad o incompatibilidad del ser de determinaciones objetivas significadas), en cuanto que viene condicionada por la propia *esencia* de las significaciones y, por tanto, es inteligible por éstas en evidencia apodíctica. Esta oposición entre sentido y contrasentido objetivos y congruentes, conformemente a la significación, se halla por nuestras determinaciones conceptuales separada rigurosamente de la oposición entre sentido y sinsentido (siendo de advertir que en el hablar común, algo laxo, los conceptos suelen mezclarse y se dice a veces de todo contrasentido y aun de toda grosera falta a la verdad empírica, que no tiene sentido). Pero también necesitamos aquí acudir a la división entre el *contrasentido material (sintético)* —en que pueden incurrir conceptos de cosas (últimos núcleos de significación de cosas) como es el caso por el ejemplo en la proposición: *un cuadrado es redondo,* e igualmente en toda proposición geométrica pura que sea falsa— y el *contrasentido formal* o *analítico,* por el cual entendemos toda incompatibilidad objetiva, que se funda en la *pura esencia de las categorías de significación,* sin tener en cuenta la «materia del conocimiento». (Análoga distinción atraviesa también el concepto opuesto del sentido congruente). Leyes como el principio de contradicción, el de la doble negación o el *modus ponens,* son, dicho normativamente, leyes del *vitando contrasentido formal.* Estas nos enseñan lo que merced a la «forma pura del pensar» vale para todo lo objetivo en general, esto es, lo que para la validez objetiva de las significaciones puede decirse *a priori* de toda materia de la objetividad significada, sobre la base de la pura forma de significación en que es pensada. Estas leyes no deben ser violadas, o, de lo contrario, resulta ya la falsedad, aun antes de que hayamos tomado en cuenta lo objetivo en su particularidad material. Son leyes «analíticas», en el sentido de nuestra investigación tercera [22], por oposición a las leyes «apriorísticas» sintéticas, que contienen conceptos materiales y están en su validez ligadas a ellos. En la esfera de las leyes analíticas en general distínguense estas leyes formales, es decir, las leyes de validez objetiva fundadas en las puras categorías de significación, *de las leyes ontológico-analíticas,* que se fundan en las *categorías formales ontológicas* (como objeto, propiedad, pluralidad) y determinan rigurosamente un segundo concepto estricto de lo analítico. Podemos denominarlo *apofántico analítico,* como en el sentido de la *lógica apofántica.* En una parte, pero sólo en una, existen relaciones de equivalencia entre las dos clases de leyes. Pero sobre esto no podemos extendernos más.

Si, pues, nos limitamos —prescindiendo de toda cuestión de validez objetiva— al *a priori* que arraiga puramente en la esencia genérica de la significación como tal, a saber: a la disciplina señalada en la presente investigación —disciplina que indaga las primitivas estructuras de significación, los primitivos tipos de enlace y articulación, así como las leyes en ellos fundadas de las operaciones de complexión y modificación de las significa-

[22] §§ 11 y s., pp. 404 y ss.

ciones—, hemos de reconocer la legitimidad indudable de aquel pensamiento de una ***gramática universal*** que concibió el racionalismo de los siglos XVII y XVIII. Lo que en este sentido hemos indicado ya en la introducción no necesita apenas mayor desarrollo. Instintivamente, los antiguos gramáticos tenían presente sobre todo sin duda la referida esfera de leyes, aun cuando no consiguieron llevarla a claridad conceptual. Existe también en la esfera gramatical una medida fija, una norma apriorística, que no es lícito rebasar. Así como en la esfera propiamente lógica distínguese lo apriorístico, la «lógica pura» de la lógica empírica y práctica, así también en la esfera gramatical sepárase lo —por decirlo así— «puramente» gramatical, esto es, lo apriorístico (la «forma ideal» del lenguaje, como excelentemente se ha dicho) de lo empírico. En ambos casos, lo empírico viene determinado en parte por los rasgos universales —bien que tan sólo efectivos— de la naturaleza humana y en parte también por las particularidades accidentales de la raza, del pueblo con su historia, del individuo con su experiencia individual de la vida. Pero lo apriorístico es —al menos en sus formaciones primitivas— aquí y allí como en todo siempre patente, «comprensible de suyo» y hasta trivial; y sin embargo, su exposición sistemática, su persecución teorética y su esclarecimiento fenomenológico es científica y filosóficamente del más alto interés y de no pequeña dificultad.

Naturalmente se puede extender el pensamiento de la gramática universal allende la esfera apriorística, tomando en consideración la esfera —en algún respecto vaga— de lo universal humano en sentido empírico. Puede y debe haber una gramática universal en ese *más amplio* sentido. Lejos de mí (ahora y siempre) la idea de dudar de que esa esfera ampliada «sea rica en conocimientos importantes y suficientemente determinados» [23]. Pero aquí, como siempre que están en juego intereses filosóficos, es incumbencia de la mayor importancia el separar cuidadosamente lo apriorístico de lo empírico y conocer que dentro de esta disciplina, concebida en plena amplitud, los conocimientos para el gramático importantes de la morfología de las significaciones tienen su propio carácter, justamente como pertenecientes a una disciplina apriorística, que debe ser delimitada puramente. Aquí como en muchos otros puntos es necesario adherirse a la gran sentencia de Kant e inspirarse en su sentido filosófico: que no es aumento, sino menoscabo de las ciencias el confundir sus límites. Hay que advertir que una gramática universal en ese sentido amplio es una ciencia concreta que, justamente en el modo de la ciencia concreta, reúne para los fines de explicar los datos concretos, muchos varios conocimientos que tienen su lugar teorético en ciencias teoréticas esencialmente diferentes, ya en ciencias empíricas, ya en ciencias apriorísticas. Ahora bien, nuestra época, tan aficionada a la ciencia natural, ha tenido buen cuidado de realizar investigaciones empírico-generales en todo y, por tanto, también en los temas gra-

[23] Como dice A. Marty —con la creencia extraña de que con ello contradice mi opinión— en su obra citada, p. 61.

maticales. Mas para las investigaciones apriorísticas, por el contrario, el sentido de nuestra época amenazaba casi con extinguirse, aun cuando todas las intelecciones fundamentales nos remiten siempre a esos conocimientos apriorísticos. Por eso defiendo yo aquí la legitimidad de una *Grammaire générale et raisonnée,* de una gramática «filosófica» y lo que en ella se endereza —bien que en el modo de una intención oscura, inmatura todavía— hacia lo «racional» en sentido auténtico, lo «lógico» del idioma, lo *a priori* en la forma de la significación [24].

Si no me engaño, es de significación fundamental para la investigación lingüística el llevar a clara conciencia las distinciones aquí indicadas tan sólo provisionalmente y el apropiarse la intelección de que el idioma tiene fundamentos no sólo fisiológicos, psicológicos e histórico-culturales, sino también apriorísticos. Estos últimos se refieren a las esenciales formas de significación y a las leyes apriorísticas de su complexión o modificación; y no es imaginable idioma alguno que no esté codeterminado esencialmente por ese *a priori.* Con los conceptos procedentes de esa esfera opera todo investigador del lenguaje, sépalo claramente o no.

Podemos decir en conclusión: que dentro de la lógica pura, la pura morfología de las significaciones se delimita como una esfera que, considerada en sí, es una, primera y fundamental. Considerada desde el punto de vista de la gramática, ofrece un esqueleto que todo idioma efectivo rellena y reviste de material empírico en distinto modo, obedeciendo ya a motivos generales humanos, ya a motivos empíricos accidentales y cambiantes. Mucho o poco podrá determinarse de ese modo empíricamente en el contenido efectivo de los idiomas históricos y en sus formas gramaticales; pero todo idioma estará siempre ligado a ese esqueleto ideal. Y así la investigación teorética del mismo ha de ser uno de los fundamentos para el último esclarecimiento científico de todos los idiomas en general. Téngase siempre presente el punto fundamental: todos los tipos de significación determinados en la morfología pura, investigados sistemáticamente en sus articulaciones y estructuras —las formas fundamentales de las oraciones, la oración categórica con sus múltiples figuras particulares y formas de articulación, los tipos primitivos de oraciones proposicionales complejas, como las unidades oracionales conjuntivas, disyuntivas, hipotéticas, o las diferencias de la universalidad y particularidad por un lado y de la singularidad por el otro, las sintaxis de la pluralidad, de la negación, de las modalidades, etc.—, son enteramente apriorísticas y están fundados

[24] Gustoso concedo a las objeciones de A. Marty (objeciones que por lo demás no responden, según creo, a lo peculiar de la investigación presente, ni de las restantes investigaciones de esta obra) que la primera edición iba demasiado lejos al decir: «que *todas* las censuras dirigidas a la antigua doctrina de la *Grammaire générale et raisonnée,* alcanzan no más que a la poca claridad de sus formas históricas y a la mezcla de lo apriorístico con lo empírico». De todas maneras es cierto que las más graves censuras que se le lanzan son justamente las que se enderezan contra su afán de sacar a relucir en el idioma algo racional, lógico.

en la esencia ideal de las significaciones como tales, como igualmente las figuras de significación que se producen según las leyes operativas de la complexión y modificación y según esas formas primitivas. Frente a las fórmulas empírico-gramaticales son, pues, lo primero en sí; y en realidad semejan un «esqueleto ideal»[25] que en revestimiento empírico se manifiesta más o menos perfectamente. Todo esto hay que tenerlo presente, para poder preguntar con sentido: ¿cómo expresa el alemán, el español, el latín, el chino, etc., «la» proposición existencial, «el» plural, «las» modalidades de «posible», «verosímil», el «no», etc.? No puede ser indiferente que el gramático se contente con sus opiniones privadas precientíficas acerca de las formas de significación o con las representaciones empíricamente enturbiadas que la gramática histórica, acaso la latina, le proporcionan —o que tenga presente el puro sistema de las formas en forma científicamente determinada y teoréticamente conexionada, esto es, en la de nuestra morfología de las significaciones.

Teniendo, pues, en cuenta que de esta esfera inferior de la lógica quedan excluidos los problemas acerca de la verdad, la objetividad, la posibilidad objetiva y con referencia a la función ya caracterizada de esta esfera para servir a la intelección de la esencia ideal de todo idioma, podríamos denominar esta esfera fundamental de la lógica pura llamándola *gramática lógica-pura.*

Observaciones

1. En la primera edición dije «gramática pura», nombre pensado y expresamente señalado como análogo a la «física pura» de Kant. Mas no pudiendo de ningún modo sostenerse que la morfología pura de las significaciones comprenda todo el *a priori* gramatical general —existe, por ejemplo, un *a priori* propio de las relaciones, gramaticalmente muy fecundas, que se dan en la comprensión mutua de los sujetos psíquicos—, deberá darse la preferencia al término de *gramática lógica-pura.*

2. Después de las anteriores dilucidaciones, nadie podrá atribuirnos el pensamiento de considerar posible una gramática «general» en el sentido de una ciencia general que comprenda como especialidades accidentales todas las gramáticas particulares: como, por ejemplo, la teoría matemática general contiene *a priori* en sí y resuelve de una vez todos los casos particulares posibles. Naturalmente, hablamos aquí de gramática general, o mejor, lógica pura, en sentido análogo al que tiene el término de ciencia general del lenguaje. Así como esta ciencia estudia las doctrinas generales que pueden *preceder* a las ciencias de los idiomas determinados, sobre todo, pues, los supuestos o fundamentos, que para todos tienen validez, así también, en

[25] Contra la opinión de A. Marty, que discute la propiedad de la comparación *loc. cit.*, p. 59, nota.

su *estrecho* círculo, la gramática lógica-pura, que indaga precisamente uno de esos fundamentos, el fundamento cuyo territorio teorético originario está en la lógica pura. Su incorporación en la ciencia del lenguaje sirve, naturalmente, al mero interés de *aplicación*, como —en otra dirección— sucede a algunos capítulos de la psicología.

En este punto es Marty de otra opinión, como en general lo es con respecto a la ordenación teorética de las investigaciones, apriorísticas y empíricas. Véase *op. cit.*, § 21, pp. 63 y ss. En la nota que pone a la página 67, dice que los conocimientos lógico-gramaticales adscritos por mí a la lógica pura tienen, «desde el punto de vista teorético, su sede natural en la psicología del lenguaje; y la lógica y la parte nomotética de la psicología del lenguaje sacan de ahí lo que para sus fines es útil y adecuado». No puedo por menos de considerar como radicalmente errónea la concepción de Marty. Según ella, llegaríamos a incorporar a la psicología, o incluso quizá a la psicología del lenguaje, la aritmética y, en consecuencia posterior, todas las disciplinas de la matemática formal. Con estas disciplinas forma una unidad la lógica pura en sentido estricto, en el sentido de una doctrina de la validez de las significaciones; y con ésta, a su vez, forma una unidad esencial, a mi juicio, la morfología pura (véase el capítulo final de los Prolegómenos —tomo primero—). En esta unidad esencial de una *mathesis universalis* han de ser tratadas todas; y en todo caso han de ser cuidadosamente separadas de toda ciencia empírica, llámese física o psicología. Tal hacen, en efecto, los matemáticos —aunque excluyendo los problemas específicos filosóficos y en modo, por decirlo así, ingenuo dogmático—, sin preocuparse de las objeciones de los filósofos, con gran provecho para la ciencia, a mi juicio.

3. Nada ha perturbado tanto la discusión acerca de la relación exacta entre lógica y gramática, como la constante confusión de las dos esferas lógicas que hemos distinguido antes como esfera inferior y superior y caracterizado por sus contrapartidas negativas —las esferas del sinsentido y del contrasentido formal—. Lo lógico, en el sentido de la esfera superior orientada hacia la verdad formal —o también la objetividad—, es para la gramática seguramente indiferente. No así lo lógico en general. Mas si se pretende desacreditar la esfera inferior tachándola de estrecha y harto notoria, así como también de *prácticamente* inútil, habría que contestar a tal propósito diciendo que mal cuadra al filósofo, representante nato del interés de la teoría pura, dejarse determinar por la cuestión de la utilidad práctica. Justamente el filósofo debe saber que detrás de lo «patente y notorio» se ocultan los problemas más difíciles; tanto, que con giro paradójico, pero no sin sentido profundo, podría denominarse la filosofía la ciencia de las trivialidades. En todo caso, aquí, lo que a primera vista parece tan trivial, conviértese, tras una consideración más detenida, en fuente de problemas profundos y ramificados. Mas como éstos no son los primeramente sensibles para el lógico, cuyo interés se endereza a la validez objetiva —aunque sí son, dicho aristotélicamente, los «primeros en sí»—, resulta que no es de

admirar que la lógica (incluso la de Bolzano) no haya llegado hasta ahora ni siquiera a formular científicamente esos problemas, o a concebir la idea de una morfología lógica pura. De esta suerte, fáltale a la lógica un primer fundamento, fáltale una distinción científica estricta y fenomenológicamente clara de los elementos y estructuras primitivos de la significación, fáltale el conocimiento de las leyes esenciales correspondientes. Así se explica también que las numerosas teorías del «concepto» y del «juicio», que penetran en esta esfera por un lado muy esencial, hayan dado resultados tan poco sostenibles. En realidad esto obedece en gran parte a la falta de puntos de vista y fines exactos, a las mezclas de las distintas capas de problemas, que deben ser separadas radicalmente, y al psicologismo, ya declarado, ya encubierto bajo distintos disfraces. Pero es claro que estos defectos —puesto que la mirada del lógico siempre descansa sobre la forma— demuestran la dificultad implícita en las cosas mismas.

4. Sobre las concepciones afines y contrarias, véase H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft.* [Introducción a la psicología y ciencia del lenguaje.] Sobre todo, remitimos a la hermosa dilucidación de la concepción de W. v. Humboldt, de la que se desprende que nuestras consideraciones se aproximan en cierto modo al gran investigador, también muy reverenciado por Steinthal. Lo que Steinthal objeta —hallándose en la opinión opuesta—, parece tan fácilmente contestado por nuestras distinciones, que podemos prescindir aquí de toda crítica.

Investigación quinta

Sobre las vivencias intencionales y sus «contenidos»

Introducción

En la segunda investigación hemos puesto en claro el sentido de la idealidad de la especie en general, y por ende, el sentido de la idealidad de las significaciones, que interesa a la lógica pura. Como a todas las unidades ideales, corresponden a las significaciones posibilidades reales y eventualmente realidades; a las significaciones *in specie* corresponden los actos de significar y aquéllas no son más que momentos ideales de éstos. Ahora bien, suscítanse nuevas cuestiones con referencia al género de vivencias psíquicas en que toma su origen el género supremo de significación, y análogamente con referencia a las especies ínfimas de estas vivencias, en que se despliegan las especies esencialmente distintas de significaciones. Trátase, pues, de responder a la cuestión del origen del concepto de significación y de sus variedades esenciales, o de responder a esta cuestión de un modo más profundo y más amplio que en nuestras investigaciones anteriores. En íntima conexión con ésta hállanse otras cuestiones. Las significaciones residen en intenciones significativas, que pueden entrar en cierta relación con la intuición. Hemos hablado repetidas veces del *cumplimiento* de la intención significativa por intuición correspondiente y de que la más alta forma de este cumplimiento se da en la evidencia. Surge, pues, el problema de describir esta notable relación fenomenológica y de determinar su papel, esto es, aclarar los conceptos epistemológicos fundados en ella. Para la investigación analítica son inseparables este problema y los anteriores, referentes a la esencia de la significación (especialmente de la representación lógica y del juicio lógico).

La presente investigación no se ocupará de estos problemas, pues antes de poder atacarlos es menester una investigación fenomenológica mucho más general. Las vivencias del significar son *actos*, y lo significativo de cada acto particular reside justamente en la *vivencia de acto* y no en el objeto, y reside en lo que hace de ella una vivencia *intencional*, «dirigida» a objetos. La esencia de la vivencia impletiva reside asimismo en ciertos *actos*: pensar e intuir son distintos *en cuanto* actos. Y naturalmente, el cumplirse mismo es una relación que atañe especialmente a los caracteres de acto. Ahora bien, no hay en la psicología descriptiva término más dis-

cutido que el de «actos», por lo cual ha podido suceder que la duda, ya que no instantánea repulsa, haya hecho presa en todos los pasajes de las investigaciones anteriores en que el concepto de acto ha servido para caracterizar y expresar nuestra concepción. Es, por tanto, una importante condición previa para resolver los problemas indicados el aclarar, ante todo, este concepto. Y se pondrá de manifiesto que el concepto de acto, *en el sentido de vivencia intencional,* define una importante unidad genérica en la esfera de las vivencias (tomadas en pureza fenomenológica) y que, por ende, la inclusión de las vivencias significativas en este género proporciona en realidad una valiosa característica de las mismas.

Es notorio que en la investigación de la esencia fenomenológica de los actos como tales, entra también el poner en claro la diferencia entre el carácter de acto y el contenido de acto; y respecto de este último el señalar las significaciones, fundamentalmente distintas, en que se habla del *contenido* de un acto.

La esencia de los actos como tales no puede exponerse de un modo satisfactorio sin entrar, en medida bastante considerable, en la fenomenología de las «representaciones». Nos recuerda esta íntima conexión el conocido principio que dice que todo acto o es una representación o tiene por base representaciones. Pero la cuestión aquí es la de qué concepto de la representación hemos de tomar, entre los muy distintos que hay; y de este modo conviértese en parte esencial del problema la distinción de los fenómenos que andan aquí íntimamente mezclados y que dan base a los equívocos.

El estudio de los problemas que acabamos de indicar a grandes rasgos (y a los cuales se unirán íntimamente algunos otros), irá unido convenientemente a la distinción psicológica y descriptiva de varios conceptos de lo que es conciencia, conceptos que se mezclan unos con otros. Los actos psíquicos son designados con frecuencia como «operaciones de la conciencia», como «referencias de la conciencia a un contenido (objeto)», y la «conciencia» es definida muchas veces justamente como una expresión colectiva de los actos psíquicos de toda especie.

CAPITULO 1

La conciencia como consistencia fenomenológica del yo y la conciencia como percepción interna

§ 1. *Multivocidad del término de conciencia*

En la psicología se habla mucho de la *conciencia,* de los contenidos de la conciencia y de las vivencias de la conciencia (por lo general se habla pura y simplemente de los contenidos y de las vivencias), principalmente al tratar de la distinción entre los fenómenos psíquicos y los físicos, términos con que se designan los fenómenos que pertenecen respectivamente a la esfera de la psicología y a la de las ciencias físicas. El problema que se nos ha planteado: definir el concepto de acto psíquico con arreglo a su esencia fenomenológica, tiene una conexión muy estrecha con el de esta distinción; dicho concepto ha nacido justamente en este terreno con la pretensión de delimitar el dominio de la psicología. Ahora bien, hay *un* concepto de conciencia que puede emplearse justificadamente para llevar a cabo de un modo recto esta delimitación, y hay otro que viene dado por la definición del concepto de acto psíquico. En todo caso es menester distinguir varios conceptos emparentados en realidad y, por tanto, fáciles de confundir.

Discutiremos a continuación tres conceptos de conciencia, que son los que nos interesan para nuestros fines:

1. La conciencia como la total consistencia fenomenológica real del yo empírico, como el entrelazamiento de las vivencias psíquicas en la unidad de su curso.

2. La conciencia como percepción interna de las vivencias psíquicas propias.

3. La conciencia como nombre colectivo para toda clase de «actos psíquicos» o «vivencias intencionales».

Apenas es necesario decir que esto no agota todos los equívocos del término en cuestión. Recordemos, por ejemplo, estas expresiones —corrientes sobre todo en el lenguaje extracientífico—: «entrar en la conciencia» o «llegar a la conciencia», «elevada o depresiva conciencia de sí mismo», «despertar de la conciencia de sí mismo» (esta última expresión es usual también en la psicología, pero en un sentido muy distinto del de la vida diaria), etc.

Dada la ambigüedad de *todos* los términos que pueden utilizarse para una designación distintiva, la definición unívoca de los conceptos sólo es posible por un camino indirecto: cotejando las expresiones sinónimas y oponiendo las que deban distinguirse; y añadiendo además las descripciones y explicaciones adecuadas. Habremos de hacer uso, pues, de estos medios auxiliares.

§ 2. *Primero: La conciencia como unidad fenomenológico-real de las vivencias del yo. El concepto de vivencia*

Empezamos por el siguiente cotejo: El moderno psicólogo define o puede definir su ciencia diciendo que es la ciencia de los individuos psíquicos como unidades concretas de conciencia; o la ciencia de las vivencias de conciencia de ciertos individuos —que las viven—; o la ciencia de los contenidos de conciencia de éstos. La yuxtaposición de los términos en esta conexión da cierto concepto de conciencia a la vez que ciertos conceptos de vivencia y de contenido. El moderno psicólogo entiende por *vivencia* y *contenido* los acontecimientos reales (Wundt dice con razón, los sucesos) que, cambiando de un momento a otro y enlazándose y penetrándose de muy diversos modos, constituyen la unidad real de la conciencia del individuo psíquico correspondiente. En este sentido son *vivencias* o *contenidos de conciencia* las percepciones, las representaciones de la imaginación y de la fantasía, los actos del pensamiento conceptual, las presunciones y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia. Y con estas vivencias en su integridad y plenitud concreta son *vividas* también sus partes componentes y sus momentos abstractos; también éstos son contenidos reales de la conciencia. Es indiferente, naturalmente, que las respectivas partes sean distintas por sí o que su deslinde sea obra de actos referidos propiamente a ellas, y en especial que sean y puedan ser o no por sí objetos de percepciones «internas» que las aprehendan en su existencia consciente.

Indiquemos en seguida *que este concepto de vivencia puede tomarse de un modo fenomenológico* puro, *esto es, de tal suerte que resulte eliminada toda referencia a una existencia empírico-real* (a los hombres o a los animales de la naturaleza). La vivencia en sentido psicológico-descriptivo (fenomenológico-empírico) se convierte entonces en vivencia en el sentido de la

fenomenología *pura*[1]. En los ejemplos aclaratorios que ponemos a continuación puede y debe convencerse cualquiera de que la eliminación exigida está siempre en nuestro arbitrio, y de que las observaciones *psicológico-descriptivas* hechas (o por hacer) *primeramente* en ellos deben tomarse *puramente,* en el sentido indicado, y entenderse además como intelecciones esenciales puras (apriorísticas). E igual, naturalmente, en todos los casos análogos.

Así, por ejemplo, en el caso de la percepción externa, el momento de color, que constituye un elemento real de una visión concreta (en el sentido fenomenológico del fenómeno perceptivo visual) es un «contenido vivido» o «consciente» exactamente como el carácter del percibir y como el total fenómeno perceptivo del objeto coloreado. En cambio, este objeto mismo, aunque es percibido, no es vivido o consciente; ni tampoco, por ende, la coloración percibida en él. Si el objeto no existe, si la percepción resulta a la luz de la crítica un engaño, una alucinación, una ilusión, etc., no existe tampoco el color percibido, el color visto, el color del objeto. Esas diferencias entre la percepción normal y la anormal, la justa y la engañosa, no afectan al carácter íntimo, puramente descriptivo o fenomenológico, de la percepción. El color visto —esto es, el color que en la percepción visual aparece con y en el objeto aparente, como una cualidad de éste, y que es puesto en unidad con éste como existiendo actualmente—, si existe de algún modo, no existe ciertamente como una vivencia; pero le *corresponde* en la vivencia, esto es, en el fenómeno perceptivo, un elemento real. Le corresponde la *sensación de color,* el momento cromático fenomenológico, cualitativamente definido, que experimenta una «aprehensión» objetivadora en la percepción o en un componente de la misma que le pertenece privativamente («fenómeno de la coloración objetiva»). No raras veces se confunden ambas cosas, la sensación de color y el colorido objetivo del objeto. Justamente en nuestros días hay un modo muy corriente de exponer esto, que habla como si una y otra fuesen la misma cosa, considerada tan sólo desde diversos puntos de vista e intereses: considerada psicológica o subjetivamente, se llama sensación; considerada física u objetivamente, propiedad de la cosa exterior. Pero en contra de esto basta señalar la diferencia fácilmente aprehensible entre el rojo de esta esfera, visto objetivamente como uniforme, y la gradación de las sensaciones cromáticas subjetivas, indudable y hasta necesaria justamente en la percepción misma; diferencia que se repite respecto de *todas* las clases de propiedades objetivas y las complexiones de sensaciones correspondientes a ellas.

Lo que hemos dicho de las determinaciones sueltas es aplicable a los todos concretos. Es fenomenológicamente falsa la afirmación de que la diferencia entre el contenido consciente en la percepción y el objeto exterior percibido *en ella* (mentado perceptivamente) sea una mera diferencia de

[1] Cf. a esto mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie,* etc. [Ideas sobre una fenomenología pura] en el *Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung.* [Anuario de filosofía e investigación fenomenológica], I, 1913, sección II.

punto de vista, que consista en considerar *un mismo fenómeno* una vez en conexión subjetiva, en la conexión de los fenómenos referidos al yo, y la otra vez en conexión objetiva, en la conexión de las cosas mismas. No será señalado nunca con bastante rigor el equívoco que permite llamar *fenómeno*, no sólo a *la vivencia en que consiste el aparecer del objeto* (por ejemplo, la vivencia concreta de la percepción en que el objeto mismo nos está supuestamente presente), sino también *al objeto aparente como tal*. El engaño de este equívoco desaparece tan pronto como nos damos cuenta fenomenológicamente de lo que se encuentra realmente del objeto aparente como tal en la vivencia del fenómeno. El fenómeno de la cosa (la vivencia) no es la cosa aparente, la cosa que «se halla frente» a nosotros supuestamente en su propio ser. Como pertenecientes a la conexión de la conciencia, vivimos los fenómenos; como pertenecientes al mundo fenoménico, se nos ofrecen aparentes las cosas. Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.

Así como nosotros nos aparecemos a nosotros mismos como miembros del mundo fenoménico [2], las cosas físicas y psíquicas (los cuerpos y las personas) aparecen en referencia física y psíquica a nuestro yo fenoménico. *Esta referencia del objeto fenoménico* (que se suele llamar también contenido de conciencia) *al sujeto fenoménico*, al yo, como *persona empírica*, como cosa, es, naturalmente, *distinta de la referencia del contenido de conciencia, en nuestro sentido de vivencia, a la conciencia en el sentido de la unidad de los contenidos de conciencia* (o de la consistencia fenomenológica del yo empírico). Allí se trata de la relación entre dos cosas aparentes; aquí de la relación de una vivencia suelta con la complexión de las vivencias. Igualmente hay que distinguir, a la inversa, la referencia de la persona aparente yo a la cosa exterior aparente y *la referencia entre el fenómeno de la cosa como vivencia y la cosa aparente*. Para hablar sólo de esta última referencia démonos clara cuenta de que la vivencia misma no es lo que está presente intencionalmente «en» ella; como cuando, por ejemplo, comprobamos que los predicados del fenómeno no son a la vez predicados de lo que aparece en él. Una nueva referencia es la referencia objetivadora que establecemos entre la complexión de sensaciones vivida en el fenómeno y el objeto aparente; como cuando decimos que en el acto de aparecer es vivida la complexión de las sensaciones, pero es a la vez «aprehendida», «apercibida» de cierto modo y que en este carácter fenomenológico de la aprehensión animadora de las sensaciones, consiste lo que llamamos aparecer el objeto [3].

[2] De este mundo sólo se trata aquí en *cuanto* aparente; pues quedan eliminadas todas las cuestiones sobre la existencia o inexistencia del mismo —juntamente con el yo empírico que aparece en él—, si queremos dar a todas estas consideraciones un valor, no psicológico-descriptivo, sino fenomenológico puro. Obsérvese, pues, que lo mismo que hasta aquí, todo nuevo análisis desarrollado primero psicológicamente, admite realmente esa «purificación» que le presta el valor de fenomenológico *puro*.

[3] O también fenómeno, en el sentido empleado antes y también en lo que sigue sentido en el cual se llama fenómeno a la vivencia misma (entendida fenomenológicamente).

También en los demás «actos» hay que hacer distinciones esenciales análogas a las que hemos encontrado necesarias respecto de la percepción, para distinguir lo que es en ella vivencia, esto es, lo que la compone realmente de lo que «hay en ella» en sentido impropio (en sentido «intencional»). Pronto habremos de tratar estas distinciones de un modo más general. Lo importante ahora es tan sólo impedir de antemano ciertas direcciones del pensamiento, que son erróneas y podrían oscurecer el sentido de los conceptos que se trata de aclarar.

§ 3. *El concepto fenomenológico de vivencia y su concepto popular*

Con el mismo designio advertimos que *nuestro concepto de vivencia no coincide con el popular.* Vuelve aquí a representar su papel la distinción que acabamos de indicar entre el contenido real y el intencional.

Si alguien dice: «He vivido las guerras de 1866 y 1870», llama «vivido» en este sentido a una complexión de procesos externos, y el vivir se compone aquí de percepciones, juicios y otros actos, en los cuales esos procesos se tornan fenómeno objetivo y, frecuentemente, objetos de cierta posición referida al yo empírico. La conciencia que los vive —en el sentido fenomenológico que nos sirve de norma—, no tiene en sí, naturalmente, estos procesos, ni las cosas que participan en ellos, como si fuesen sus *vivencias psíquicas*, sus componentes o contenidos reales. Lo que ella encuentra en sí, lo que existe realmente en ella, son los respectivos actos de percibir, juzgar, etcétera, con su cambiante material de sensaciones, su contenido aprehensivo, sus caracteres de posición, etc. Por ende, vivir significa aquí algo muy distinto que allí. Vivir los procesos externos quiere decir tener ciertos actos de percibir, de saber (como quiera que se determinen), etc., dirigidos a esos procesos. Este tener ofrece a su vez un ejemplo del vivir en sentido fenomenológico, que es un vivir totalmente distinto del anterior. Este tener no dice sino que ciertos contenidos son componentes en una unidad de conciencia, en la corriente fenomenológicamente unitaria de la conciencia, de un yo empírico. Este yo es un todo real, que se compone realmente de múltiples partes, y cada una de estas partes se llama «vivida». En este sentido, *lo que* vive el yo o la conciencia es justamente su vivencia. No hay ninguna diferencia entre el contenido vivido o consciente y la vivencia misma. Lo sentido, por ejemplo, no es otra cosa que la sensación. Pero cuando una vivencia «se refiere» a un objeto, que debe distinguirse de ella, como, por ejemplo, la percepción exterior al objeto percibido, la representación nominal al objeto nombrado, etc., este objeto no es vivido o consciente, en el sentido que tratamos de fijar aquí, sino percibido, nombrado, etcétera.

Esta situación justifica el término de *contenidos,* que es aquí un término completamente *propio.* El sentido normal de la palabra *contenido* es un

sentido relativo; alude en general a una unidad amplia, que posee su contenido en el conjunto de las partes correspondientes. Cuanto en un todo puede considerarse como parte que lo constituye realmente en verdad, pertenece al contenido del todo. En el usual término psicológico-descriptivo de contenido, el tácito punto de referencia, o sea, el todo correspondiente, es la unidad real de la conciencia. El contenido de ésta es el conjunto total de las «vivencias» presentes, y por contenidos en plural se entienden esas vivencias mismas, esto es, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia.

§ 4. *La relación entre la conciencia que vive y el contenido vivido no es una relación de especie fenomenológicamente peculiar*

Después de lo que acabamos de exponer, es claro que la relación en que pensamos las vivencias con respecto a una conciencia que las vive (o a un «yo fenomenológico»[4] que las vive), no remite a ***ningún dato fenomenológico peculiar.*** El yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el yo propio como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc. La elaboración científica podrá modificar el concepto del yo cuanto quiera; pero si se mantiene apartada de las ficciones, el yo sigue siendo un objeto, una cosa individual, que, como todos los objetos de esta índole, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de éstas. Si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complexión real de las vivencias, complexión que nosotros (esto es, cada uno para su yo) encontramos, por una parte, como existente con evidencia en nosotros mismos y admitimos con fundamento, por la otra parte complementaria. El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas. En la naturaleza de los contenidos y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace. Estas corren en múltiple modo de un contenido a otro, de una complexión de contenidos a otra, hasta que finalmente se constituye una totalidad unitaria de contenidos, que no es otra cosa que el mismo yo fenomenológicamente reducido. Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo.

[4] En la primera edición, la corriente de la conciencia era llamada «yo fenomenológico».

sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes [5].

§ 5. *Segundo: La conciencia «interna» como percepción interna*

Después de las consideraciones de los tres últimos parágrafos, queda determinado *un* sentido de los términos conciencia, vivencia, contenido; dicho más exactamente, *un* sentido psicológico-descriptivo y, verificada la «purificación» fenomenológica, un sentido fenomenológico *puro*. A este sentido nos atendremos en adelante; a menos que no nos refiramos expresamente a otros conceptos.

Un *segundo* concepto de conciencia encuentra su expresión en el término de *conciencia interna*. Es ésta la «percepción interna» que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos, ya en general, ya en ciertas clases de casos. La evidencia que es habitualmente adjudicada a la percepción interna, indica que se entiende ésta como una percepción *adecuada*, que no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción; y a la inversa, que los representa y afirma tan intuitivamente como están vividos de hecho en y con la percepción. *Toda* percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada perfección, o sea es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y «corporalmente» en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que *sólo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que sólo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto, considerado exactamente, sólo es aplicable a las vivencias en sentido fenomenológico puro. Por otra parte, no es posible decir sin más ni más lo inverso y, hablando psicológicamente, que toda percepción dirigida a las vivencias propias (percepción que debería designarse como interna, con arreglo al sentido natural de la palabra) sea necesariamente adecuada. Dada la ambigüedad de la expresión *percepción interna*, como acabamos de ver, será mejor establecer una distinción terminológica entre percepción interna (como percepción de vivencias propias) y percepción adecuada (evidente). Desaparecería entonces la equivocada antítesis entre la percepción interna y la externa, antítesis que reemplaza en la teoría del conocimiento y en la psicología la antítesis auténtica entre percep-

[5] El autor ya no aprueba la oposición a la teoría del yo «puro», oposición que se manifiesta ya en este párrafo. Véanse las *Ideen* antes citadas (cf. l. c., § 57, p. 109; § 80, p. 159).

ción *adecuada* y *no adecuada,* antítesis que se funda en la esencia fenomenológica *pura* de estas vivencias [6].

Los dos conceptos de conciencia tratados hasta ahora mantienen estrecha relación en algunos investigadores, como por ejemplo, Brentano; porque éstos creen poder considerar la conciencia (o la vivencia) de contenidos en el primer sentido como una conciencia en el segundo sentido. En este último es consciente o vivido lo que es percibido interiormente (y esto significa siempre en Brentano *adecuadamente);* consciente en el primer sentido hemos llamado a todo lo que está presente como vivencia en la unidad de la conciencia. El equívoco que impulsa a entender la conciencia como una especie de saber, un saber intuitivo, ha debido de ser aquí la causa de una concepción gravada con incompatibilidades demasiado difíciles. Recordemos el regreso infinito que se produce por la circunstancia de que la percepción interna es también ella misma una vivencia, o sea, necesita una nueva percepción a la cual es aplicable lo mismo, etc.; regreso que Brentano trató de evitar con la distinción entre dirección primaria y secundaria de la percepción. Como nuestro interés se dirige aquí a los hechos fenomenológicos puros, habremos de dejar aparte teorías de esta índole, mientras no quepa demostrar fenomenológicamente la necesidad de admitir una acción continua de la percepción interna.

§ 6. *Origen del primer concepto de conciencia, que nace del segundo*

Es innegable que el segundo concepto de conciencia es el «primitivo», el «anterior en sí». De un modo científicamente ordenado se puede pasar de él, que es el más estrecho, al primero y más amplio, mediante la siguiente reflexión. Si consideramos el *cogito ergo sum* o el simple *sum* como una evidencia, que puede sostener su validez frente a todas las dudas, es notorio que el yo empírico no puede pasar aquí por yo. Mas como por otra parte hemos de confesar que la evidencia de la proposición *yo soy* no puede estar pendiente de que se conozcan y admitan los conceptos filosóficos del yo, conceptos siempre discutibles, resulta que lo mejor que podemos decir es que, en el juicio *yo soy,* la evidencia pende de cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo y que no está definido con rigor conceptual. Si preguntamos ahora qué sea lo que puede entrar en este núcleo conceptualmente impreciso y por ende inefable, qué sea lo que constituya en cada caso, con seguridad evidente, lo dado en el yo empírico, lo inmediato será acudir a los juicios de la percepción interna (= adecuada). No sólo es evidente el *yo soy,* sino incontables juicios de la forma *yo percibo esto o aquello,* siempre que en ellos yo no suponga meramente, sino que esté seguro, con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado, siempre que yo aprehenda la cosa misma como es; por ejemplo, este placer que me llena,

[6] Cf. a esto el apéndice sobre la percepción interna y externa.

este fenómeno de la fantasía que flota ante mí, etc. Todos estos juicios comparten el destino del juicio *yo soy;* no son plenamente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; son sólo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras. Lo percibido adecuadamente, tanto si se expresa en semejantes enunciados vagos como si permanece inexpreso, constituye, pues, la esfera epistemológicamente primera y absolutamente segura de lo que da por resultado en el momento correspondiente la reducción del yo empírico fenoménico a su contenido aprehensible de un modo fenomenológico puro. Como también será exacto, a la inversa, que en el juicio *yo soy* lo percibido adecuadamente bajo el término de yo constituye el núcleo que hace posible y funda la evidencia [7]. A esta esfera se agrega otra, cuando reducimos a su contenido fenomenológico pasado todo lo que la retención, que subsigue por esencia a la percepción, nos da a conocer como acabado de sernos presente, como asimismo todo lo que el recuerdo nos da a conocer como perteneciente a una anterior actualidad de vivencias; o sea, cuando retrocedemos a lo reproductivamente fenomenológico, reflexionando «en» la retención y el recuerdo. Igual procedemos con aquello que por motivos empíricos podemos considerar como coexistente con lo percibido adecuadamente en cada momento, o coexistente con el contenido reflexivo de la retención y del recuerdo; y tanto con lo uno como con el otro *conectándose de un modo unitario y continuo.* Al decir «conectándose de un modo unitario y continuo», me refiero a la unidad del todo fenomenológico concreto, cuyas partes son, o *momentos* que se fundan, esto es, se exigen, recíprocamente en la coexistencia, o *pedazos* que, al coexistir, fundan por su propia naturaleza formas de unidad, las cuales entran también en el contenido del todo como momentos inherentes realmente a él. Y las unidades de coexistencia fluyen de un instante en otro, sin solución de continuidad entre sí, constituyen una unidad de variación, la del curso de la conciencia, que exige por su parte el continuo perseverar o el continuo variar al menos de un momento esencial para la unidad del todo, o sea, inseparable de él en cuanto todo. Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye). Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de «sensaciones temporales», por decirlo así; cada fase actual del curso de la conciencia —en cuanto se manifiesta en ella

[7] [La exposición del texto, tomada de la primera edición sin variantes esenciales, no da razón de la circunstancia de que el yo empírico sea una trascendencia de la misma dignidad que la cosa física. Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológico-*puro* no deja como residuo un yo puro, no podrá haber una evidencia real (adecuada): *yo soy.* Pero si existe esta evidencia realmente como adecuada —y ¿quién la negaría?— ¿cómo dejar de admitir un yo puro? Este es justamente el yo aprehendido cuando *verificamos* de la evidencia *cogito:* y esa verificación pura lo aprehende *eo ipso* de un modo fenomenológicamente «puro», y necesariamente como sujeto de una vivencia «pura» del tipo *cogito.*]

todo un horizonte temporal de dicho curso— posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar.

Esto es lo que constituye, pues, el contenido fenomenológico del yo empírico, en el sentido de sujeto psíquico. La reducción a lo fenomenológico da por resultado esta unidad de la «corriente de las vivencias», unidad cerrada en sí realmente y que se despliega en el tiempo. El concepto de vivencia se ha ensanchado; de lo «percibido interiormente» y consciente en *este* sentido, ha pasado al concepto del «yo fenomenológico» que constituye intencionalmente el yo empírico.

§ 8. *El yo puro y el ser conscio*

No hemos dicho hasta aquí nada del yo puro (del yo de la «apercepción pura») que, según los investigadores próximos a Kant y también según muchos investigadores empíricos, proporciona el punto unitario de referencia al cual se refiere de un modo completamente peculiar todo contenido de la conciencia. Este yo puro sería esencial, pues, al hecho del «vivir subjetivo» o de la conciencia. «La conciencia *es* referencia al yo» y lo que se halla en esta referencia es un contenido de conciencia. «*Llamamos contenido* a todo lo que está referido en la conciencia a un yo —cualquiera que sea, por lo demás, su naturaleza—. Esta referencia es manifiestamente una y la misma para todos los contenidos, por muy cambiantes que sean. Ella es propiamente la que constituye lo común y específico de la conciencia. Para distinguirla del hecho total de la *conciencia* (dice Natorp, a quien cito aquí sin interrupción)[8], la señalamos con la expresión particular de *ser conscio*[9]. El yo, como *centro subjetivo de referencia* para todos los contenidos de que tengo conciencia, se halla frente a estos contenidos de un modo que no puede compararse a ningún otro; no tiene con ellos una relación de la misma especie que ellos con él; no es consciente de sus contenidos, como el contenido lo es para él; el yo revela ser igual sólo a sí mismo, justamente en este hecho de que otra cosa puede ser consciente para él, mas nunca él mismo para otra cosa. El mismo no puede tornarse contenido y no es semejante a nada de lo que puede ser contenido de la conciencia. Por eso no cabe describirlo con más detalle; todo aquello con que podríamos intentar describir el yo o la referencia a él, sólo podría sacarse del contenido de la

[8] Cf. el § 4 entero de la *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, de Natorp, pp. 11 y ss.

[9] Traducimos por «ser conscio» la palabra alemana *Bewusstheit*, forjada por Natorp para designar el darse cuenta, el tener conciencia, el ser conscio, independientemente de algo de que la conciencia se da cuenta o es conscia. Los contenidos de que la conciencia es conscia son, sin duda, varios y diferentes; pero el *ser conscia* de ellos, el darse cuenta de ellos, es siempre idéntico, y eso es lo que Natorp designa con la palabra *Bewusstheit*. *(N. de los T.)*

conciencia, y por ende, no alcanzaría al yo ni a la referencia al mismo. Dicho de otra manera: toda *representación* que nos hiciésemos del yo convertiría éste en un *objeto*. Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente:* significa que es objeto para un yo: este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto.»

«El hecho del ser conscio, aunque es el hecho básico de la psicología, puede ser comprobado como existente, puede hacerse notable, separándolo de los demás; pero no puede ser definido ni derivado de ninguna otra cosa.»

Por impresionantes que estas consideraciones sean, no puedo confirmarlas si las miro detenidamente. ¿Cómo podríamos fijar ese «hecho básico de la psicología», si no lo pensásemos? ¿Y cómo podríamos pensarlo, sin convertir el yo y la conciencia en «objetos» de dicha fijación? Así sería, si sólo pudiésemos referirnos a este hecho mediante pensamientos indirectos, simbólicos; pero, según Natorp, éste es un «hecho básico», que como tal ha de sernos dado, pues, en una intuición directa. Natorp enseña, en efecto, expresamente que puede ser «comprobado como existente y hacerse notable separándolo de los demás». ¿No es, empero, contenido lo comprobado y notado? ¿No se hace objetivo? Puede ser que el riguroso concepto no sea aquí aplicable; pero se trata por lo pronto del concepto lato. Así como la dirección de la atención hacia un pensamiento, hacia una sensación, hacia un movimiento de desagrado, etc., hace de estas vivencias objetos de una percepción interna, sin convertirlas en objetos en el sentido de cosas, así también podría darse, objetivamente, como notado, ese centro de referencia, el yo, y toda referencia determinada del yo a un contenido.

Ahora bien, he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia [10]. Lo único que soy capaz de notar o de percibir es el yo empírico y su referencia empírica a aquellas vivencias propias o a aquellos objetos externos, que en el momento dado se han tornado para él justamente objetos de «atención» especial, quedando «fuera» y «dentro» muchas otras cosas que carecen de esta referencia al yo.

Para aclarar la situación no encuentro otro camino que someter a un análisis fenomenológico el yo empírico con su referencia empírica a los objetos; el resultado es necesariamente la concepción defendida. Excluimos el cuerpo del yo, el cual, como cosa física, aparece como cualquier otra; y consideramos el yo espiritual que está ligado empíricamente a él y aparece como perteneciente a él. Reducido a lo dado actualmente de modo fenomenológico, suministra la complexión descrita de vivencias reflexivamente aprehensibles. Esta complexión tiene con el yo psíquico una relación análoga a la que en una cosa externa percibida tiene el «lado de la percepción»

[10] [Después he aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica, del yo. Cf. la n. al § 6, p. 482.]

con la cosa entera. No puedo entender la referencia intencional consciente del yo a sus objetos de otro modo que representándome que pertenecen a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia aquellas vivencias intencionales cuyo objeto intencional es el cuerpo del yo, el yo como persona espiritual y el sujeto yo empírico entero (yo, el hombre), y que estas vivencias intencionales constituyen a la vez un núcleo fenomenológico esencial del yo fenoménico.

Pero esto nos coloca frente al *tercer* concepto de conciencia, que está definido justamente por los actos o las vivencias intencionales y que analizaremos en seguida en el capítulc próximo. Quien niegue la peculiaridad de las vivencias intencionales, quien no quiera reconocer lo más seguro de todo para nosotros: que el ser objeto (dicho fenomenológicamente) reside en ciertos actos, en los cuales aparece o es pensado algo como objeto, ése no puede comprender cómo el ser objeto puede hacerse objetivo a su vez. Para nosotros la cosa es muy clara: ciertos actos «se dirigen» a la naturaleza de otros actos, en los cuales aparece algo; o ciertos actos se dirigen al yo empírico y a su referencia al objeto. El núcleo fenomenológico del yo (el empírico) está formado por actos que le «traen a la conciencia» objetos; «en» ellos el yo «se dirige» al objeto respectivo.

Tampoco logro ver con intelección cómo pueda ser cierto que la referencia del yo al contenido de la conciencia no presenta diferencias. Si por contenido se entiende la vivencia (el constituyente real del yo fenomenológico), el modo de insertarse los contenidos en la unidad de las vivencias dependerá en absoluto de la particularidad de los contenidos, enteramente lo mismo que la inserción de las partes en un todo cualquiera. Pero si por contenido se entiende cualquier objeto a que se dirija la conciencia en forma de percepción, de imaginación, de recuerdo o expectación, de representación conceptual o predicación, etc., existen diferencias muy notorias, que resaltan ya en la serie de expresiones que acabamos de emplear.

Acaso se encuentre alguna dificultad en nuestra afirmación anterior de que el yo se aparece a sí mismo y tiene conciencia y, en especial, percepción de sí mismo. Pero la autopercepción del yo empírico es una experiencia de todos los días, que no ofrece dificultades de comprensión. El yo es percibido lo mismo que cualquier cosa externa. Ni aquí ni allí afecta en nada a la cosa que el objeto no caiga bajo la percepción con todas sus partes y aspectos. Lo esencial a la percepción es ser una supuesta aprehensión del objeto, no una intuición adecuada. La percepción misma, aunque pertenece a la consistencia fenomenológica del yo, no cae, claro está, bajo la mirada aprehensiva de la percepción, como sucede a otras muchas cosas, que son «conscientes», pero no percibidas; en cierto modo, análogamente a como los elementos no aprehendidos y, sin embargo, aparentes de una cosa exterior percibida, no caen bajo la percepción. Sin embargo, se dicen percibidos el yo allí y la cosa aquí; y son percibidos, en efecto, son conscientes en forma de presencia corporal propia.

Nota a la segunda edición.—Hacemos notar expresamente que la posi-

ción aquí defendida en la cuestión del yo puro —posición que ya no apruebo, como queda dicho— *resulta de poca o ninguna importancia para las investigaciones de este tomo.* Por importante que esta cuestión sea, incluso como cuestión fenomenológica pura, hay esferas sumamente amplias de problemas fenomenológicos que conciernen con cierta generalidad al contenido real de las vivencias intencionales y a su referencia esencial a los objetos intencionales; y esas esferas pueden ser sometidas a una investigación sistemática, sin necesidad de tomar en general posición frente a la cuestión del yo. Las presentes investigaciones se refieren exclusivamente a estas esferas. Si no he borrado pura y simplemente las consideraciones anteriores, ha sido en atención a la polémica que sostiene con ellas una obra tan importante como el tomo I, recién aparecido, de la segunda redacción de la *Einleitung in die Psychologie,* de Natorp.

CAPITULO **2**

La conciencia como vivencia intencional

El análisis del tercer concepto de conciencia, que coincide con el concepto de «acto psíquico» en cuanto a la consistencia fenomenológica esencial, exige dilucidaciones más extensas. En conexión con él adquiere el término de contenidos conscientes —y en especial de contenidos de nuestras representaciones, de nuestros juicios, etc.— varias significaciones, que es de la mayor importancia distinguir e investigar del modo más exacto.

§ 9. *La significación de la delimitación de los «fenómenos psíquicos» hecha por Brentano*

Entre las delimitaciones de clases dadas en la psicología descriptiva, no hay ninguna más notable ni filosóficamente más importante que la que Brentano ha llevado a cabo bajo el título de *fenómenos psíquicos* y utilizado en su conocida división de los fenómenos en psíquicos y físicos. Esto no significa que yo comparta la convicción —que animaba en este punto al gran investigador, y que se expresa ya en los términos por él escogidos—, la convicción de haber obtenido una clasificación exhaustiva de los «fenómenos», con la cual puedan distinguirse las esferas de investigación de la psicología y de la ciencia natural y resolverse de un modo muy simple la discusión sobre la exacta definición de las mismas. Es posible que quepa dar un buen sentido a la definición de la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos y a la definición correlativa de la ciencia natural como ciencia de los fenómenos físicos; pero cabe negar con serias razones que los conceptos de la división de Brentano sean aquéllos que figuran con el mismo nombre en las definiciones en cuestión. Cabría mostrar que no todos los fenómenos psíquicos, en el sentido de una posible definición de la psicología, lo son en el sentido de Brentano, esto es, que no todos son actos psíquicos; y por otra parte, que bajo el título de «fenómenos físicos» —que funciona de un modo equívoco en Brentano— se encuentra un buen número

de verdaderos fenómenos psíquicos [1]. Pero el valor del concepto brentaniano de «fenómeno psíquico» no depende en modo alguno de los fines que Brentano perseguía con él. Se nos ofrece aquí una clase de vivencias rigurosamente delimitadas y que abarca todo lo que caracteriza en cierto sentido *estricto* la existencia psíquica, consciente. Nadie llamaría ser psíquico a un ser real que careciese de esas vivencias, a un ser que sólo tuviese [2] contenidos de la índole de las sensaciones, siendo incapaz de interpretarlos objetivamente o de representarse de algún modo objetos mediante ellos, es decir, siendo incapaz de referirse en actos a objetos, esto es, de juzgarlos, de alegrarse o entristecerse por ellos, de amarlos y odiarlos, de apetecerlos y repugnarlos. Si se creyera dudoso que fuese posible pensar un ser semejante como mero complejo de sensaciones, bastaría señalar las cosas fenoménicas exteriores, que se presentan a la conciencia por medio de los complejos de sensaciones, sin aparecer ellas mismas en modo alguno como tales, y que llamamos seres o cuerpos inanimados porque carecen de toda vivencia psíquica en el sentido de los anteriores ejemplos. Mas prescindiendo de la psicología y entrando en el círculo de las estrictas disciplinas filosóficas, atestíguase la fundamental importancia de esta clase de vivencias en el hecho de que sólo las vivencias pertenecientes a dicha clase entran en consideración en las supremas ciencias normativas; pues en ellas solas cabe encontrar, aprehendiéndolas con pureza fenomenológica, las bases concretas para la abstracción de los conceptos fundamentales, que representan su papel sistemático en la lógica, la ética y la estética, como conceptos con que se construyen las leyes ideales de estas disciplinas. Entre ellas hemos nombrado la lógica, lo cual nos recuerda el particular interés que nos induce a considerar exactamente estas vivencias.

§ 10. *Caracterización descriptiva de los actos como vivencias «intencionales»*

Pero ya es tiempo de determinar la esencia de la definición de Brentano, o sea, la esencia del concepto de conciencia en el sentido de *acto psíquico*. Guiado por el interés clasificativo ya mencionado, desarrolla Brentano la investigación correspondiente en la forma de un deslinde recíproco de las dos clases principales de «fenómenos» admitidos por él, los psíquicos y los

[1] Las discusiones del apéndice II, al final del capítulo, muestran que mi concepción, discrepante de la de Brentano, no se mueve en el sentido de las restricciones, como las que Brentano mismo considera necesario añadir, consciente de la inexactitud de las definiciones estrictas (cf. su *Psicología*, publicada en español por la *Revista de Occidente*).

[2] Ya no podíamos decir: viviese. El origen del concepto de vivencia reside en la esfera de los «actos» psíquicos, y si la extensión del mismo nos ha conducido a un concepto de vivencia que comprende también no-actos, la referencia a una conexión que los subordine o incorpore a actos, en suma, la referencia a una unidad de conciencia, sigue siendo tan esencial que donde faltare ya no hablaríamos de «vivir».

físicos. Llega así a seis definiciones, de las cuales sólo dos pueden entrar desde luego en nuestra consideración; pues todas las demás quedan destruidas por ciertos equívocos engañosos, que hacen insostenibles los conceptos brentanianos de fenómeno, especialmente de fenómeno físico y de percepción interna y externa [3].

De las dos definiciones preferidas hay una que indica directamente la *esencia* de los fenómenos psíquicos o actos. Esta esencia se ofrece en forma innegable en cualesquiera ejemplos. En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc. Brentano tiene presente lo que cabe aprehender de común en estos ejemplos, cuando dice: «Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí como objeto algo, aunque no todo, del mismo modo» [4]. Este «modo de la referencia de la conciencia a un contenido» —como se expresa Brentano frecuentemente en otros pasajes— es en la representación el representativo, en el juicio el judicativo, etc. El ensayo brentaniano de clasificación de los fenómenos psíquicos en representaciones, juicios y emociones («fenómenos de amor y de odio»), se funda, como es sabido, en estos modos de referencia, de los cuales distingue Brentano tres especies radicalmente distintas, que se especifican eventualmente de múltiples maneras.

No nos importa saber si puede considerarse como exacta la clasificación brentaniana de los «fenómenos psíquicos»; ni siquiera si es posible reconocerle la significación fundamental que su genial autor pretende tiene para el cultivo de la psicología. Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención (que constituye el carácter descriptivo del género «acto»). El modo cómo una «mera representación» de una situación objetiva mienta éste su «objeto» es distinto del modo cómo lo hace el juicio, que considera verdadera o falsa dicha situación. Distintos son también el modo de la esperanza y el del temor, el modo del agrado y el del desagrado, el del apetito y el del desvío, el de la resolución de una duda teorética (resolución judicativa) y el de la de una duda práctica (resolución voluntaria en el caso de una elección deliberada); el de la confirmación de una opinión teorética (cumplimiento de una intención judicativa) y el de la de una decisión voluntaria (cumplimiento de la intención voluntaria), etc. Si no todos, los más de los actos son ciertamente

[3] Más detalles en el apéndice anteriormente citado.
[4] *Psicología*, p. 31 de la edición española (*Revista de Occidente*).

vivencias complejas, y las intenciones mismas son además múltiples con gran frecuencia. Las intenciones afectivas se edifican sobre intenciones representativas o judicativas, etc. Pero es indudable que al analizar estos complejos llegamos siempre a caracteres intencionales primitivos, que por su esencia descriptiva no pueden reducirse a vivencias psíquicas de otro género. Y también es indudable que la unidad del género descriptivo «intención» («carácter de acto») presenta diversas modalidades específicas que se fundan en la esencia pura de dicho género, y por ende, preceden, como un *a priori,* a la efectividad psicológica empírica. Hay especies y subespecies esencialmente distintas de intenciones. Sobre todo, es imposible reducir todas las diferencias entre los actos a diferencias en las representaciones y en los juicios entretejidos, recurriendo sólo a elementos que no pertenezcan al género intención. Así, por ejemplo, la aprobación o desaprobación estética es un modo de referencia intencional que se presenta como evidente y esencialmente peculiar frente a la mera representación del objeto estético o al juicio teorético sobre él. La aprobación estética y el predicado estético pueden ser, sin duda, enunciados, y el enunciado es un juicio e implica como tal representaciones. Pero entonces la intención estética es —lo mismo que su objeto— *objeto* a su vez de representaciones y de juicios; ella misma sigue siendo esencialmente distinta de estos actos teoréticos. Valorar un juicio como exacto, una vivencia afectiva como elevada, etc., supone ciertamente intenciones análogas y afines, pero no específicamente idénticas. Lo mismo si comparamos las resoluciones judicativas y las resoluciones voluntarias, etc.

Nosotros consideramos que la referencia intencional, entendida de un modo puramente descriptivo, como peculiaridad íntima de ciertas vivencias, es la nota esencial de los «fenómenos psíquicos» o «actos»; de suerte que vemos en la definición de Brentano, según la cual los fenómenos psíquicos son «aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto» [5], una definición esencial, cuya «realidad» (en el antiguo sentido) está asegurada naturalmente por los ejemplos [6]. Con otras palabras y considerado a la vez de un modo fenomenológico *puro:* la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias —y verificada de tal suerte que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias— nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también la de sus especies puras [7]. Las sensa-

[5] *Loc. cit.,* p. 32.

[6] Por eso no hay para nosotros discusiones como la de si realmente todos los fenómenos psíquicos —por ejemplo, los fenómenos afectivos—, tienen la peculiaridad señalada. En lugar de esto habría que preguntar si los fenómenos respectivos *son* «fenómenos psíquicos». Lo extraño de esta pregunta proviene de lo inadecuado de las palabras. Detalles sobre esto último, más adelante.

[7] Manteniéndonos en el marco de la apercepción psicológica, el concepto fenomenológicamente puro de vivencia asume el de realidad psíquica; dicho más exacta-

ciones y sus complexiones revelan que no todas las vivencias son intencionales. Un trozo cualquiera del campo visual, cualesquiera que sean los contenidos visuales que lo llenan, es —considerado sólo en cuanto a las sensaciones— una vivencia, que puede comprender muchas clases de contenidos parciales; pero *estos* contenidos no son objetos intencionados por el todo, no son objetos intencionales en él.

Las investigaciones siguientes aclararán con más exactitud la fundamental diferencia entre uno y otro empleo del término «contenidos». Y nos convenceremos en general de que lo que se aprehende en ambas clases de contenidos, mediante un análisis y una comparación ejemplares, es susceptible de ser visto intelectivamente en la ideación como diferencia esencial pura. Todas las afirmaciones fenomenológicas, que tratamos de hacer, pueden entenderse también como afirmaciones esenciales, sin necesidad de que lo advirtamos especialmente.

Una segunda definición de los fenómenos psíquicos, para nosotros valiosa, es formulada por Brentano diciendo «que, o son representaciones, o descansan en representaciones» [8]. «Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado ni temido si no es representado» [9]. Por representación no se entiende, naturalmente, en esta definición el contenido (objeto) representado, sino el acto de representárselo.

Lo que hace que esta definición no parezca un punto de partida apropiado para nuestras investigaciones es la circunstancia de que supone un concepto de representación que habría que empezar por establecer, dados los muchos equívocos de este término, no fáciles de distinguir. En cambio, la discusión del concepto de acto constituye el comienzo natural de estas investigaciones. Sin embargo, dicha definición expresa un principio importante, cuyo contenido incita a nuevas investigaciones; por lo cual habremos de volver sobre ella.

§ 11. *Prevención de malentendidos a que terminológicamente estamos expuestos.* a) *El objeto «mental» o «inmanente»*

Si bien hacemos nuestra la definición esencial de Brentano, las indicadas discrepancias respecto de sus convicciones nos fuerzan a rechazar su terminología. Mejor será, pues, no hablar ni de fenómenos psíquicos, ni en ge-

mente, se modifica, pasando a ser el concepto de *estado psíquico* de un ser animado, ya sea de naturaleza efectiva, ya sea de naturaleza idealmente posible con seres «animados» idealmente posibles —con exclusión de posiciones existenciales en este último caso. Como consecuencia, también se modifica la idea *fenomenológica pura* del género *vivencia intencional*, pasando a ser la idea *psicológica* paralela y afín. Los mismos análisis adquieren de esta suerte una significación ya fenomenológica pura, ya psicológica, según que se excluya o se incluya la apercepción psicológica.

[8] *Loc. cit.*, p. 25 (conclusión del § 3).

[9] *Loc. cit.*, p. 15.

neral de fenómenos, tratándose de las vivencias de la clase a que nos referimos. Lo primero sólo tiene justificación desde el punto de vista de Brentano, para el cual se trataba principalmente de delimitar la esfera de investigación de la psicología. Pero desde nuestro punto de vista todas las vivencias tienen en este respecto los mismos derechos. Y por lo que al término de fenómeno se refiere, no sólo está gravado con equívocos muy perjudiciales, sino que supone una afirmación teorética muy dudosa, que encontramos hecha expresamente por Brentano: la de que toda vivencia intencional es un fenómeno. Como fenómeno designa en su acepción predominante (aceptada también por Brentano) un objeto aparente como tal, esto implica que toda vivencia intencional no sólo tiene referencia a objetos, sino que ella misma es objeto de ciertas vivencias intencionales; principalmente pensamos aquí en aquellas vivencias que nos dan el fenómeno de algo, en el sentido más estricto, o sea, en las percepciones: «todo fenómeno psíquico es objeto de la conciencia interna». Pero ya hemos dicho que graves dudas nos impiden asentir a esta afirmación.

Otras objeciones alcanzan a las expresiones que Brentano emplea paralelamente al término de fenómeno psíquico o de un modo perifrástico, y que también son usuales en general. Es en todo caso arriesgado y con bastante frecuencia erróneo, hablar de que los obejtos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc., en forma respectivamente perceptiva, representativa, etc., *entran en la conciencia;* o a la inversa, de que *la conciencia (el yo) entra en relación con ellos* de este o de aquel modo y de que *son recibidos en la conciencia* de este o de aquel modo, etc.; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales *contienen en sí algo como objeto,* etc.[10]. Semejantes expresiones nos empujan hacia *dos malentendidos: primero,* que se trata de un proceso real o de un referirse real que tiene lugar entre la conciencia o el yo y la cosa «consciente»; *segundo,* que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran por igual realmente en la conciencia, un acto y un objeto intencional, algo así como dos contenidos psíquicos encajados el uno en el otro. Si bien es cierto que no cabe prescindir de hablar aquí de una *referencia,* debemos al menos evitar las expresiones que invitan formalmente a interpretar de un modo falso la relación, como si fuese una relación real psicológica o una relación inherente al contenido real de la vivencia.

Consideremos en primer término el *segundo* malentendido citado. Viene favorecido también muy singularmente por la expresión de *objeto inmanente,* que designa la peculiaridad esencial de las vivencias intencionales; y asimismo por la expresión escolástica sinónima: *in-existencia intencional* o *mental* de un objeto. Las vivencias intencionales tienen la peculiaridad de referirse de diverso modo a los objetos representados. Y lo hacen precisamente en el sentido de la *intención.* En ellas es *mentado*[11] un objeto, se

[10] Cf. Brentano, l. c.

[11] El atender u observar selectivo no entra en el sentido que damos aquí a las palabras «mentar», «intención». Cf. *infra,* § 20.

«tiende» a él, en la forma de la representación, o en ésta y a la vez en la del juicio, etc. Pero esto supone tan sólo la presencia de ciertas vivencias, que tienen un carácter de intención y más especialmente de intención representativa, judicativa, apetitiva, etc. Prescindiendo de ciertos casos excepcionales, no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional que se dirige a él. Tampoco son dos cosas, en el mismo sentido que una parte y el todo que la comprende. Sino que sólo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma. Si está presente esta vivencia, hállase implícito en su propia *esencia,* que quede *eo ipso* verificada la «referencia intencional a un objeto», que haya *eo ipso* un objeto «presente intencionalmente»; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo. Pero naturalmente, dicha vivencia puede existir en la conciencia con esta su intención, sin que exista el objeto, y aun acaso sin que pueda existir. El objeto es mentado, esto es, el mentarle es vivencia; pero es meramente mentado; y en verdad no es nada.

Si me represento el dios *Júpiter,* este dios es un objeto representado, está «presente inmanentemente» en mi acto, tiene en él una «in-existencia mental» o como quiera que digan las expresiones —erróneas si se las interpreta en su sentido propio—. Me represento el dios Júpiter quiere decir que tengo cierta vivencia representativa, que en mi conciencia se verifica el representar el dios Júpiter. Descompóngase como se quiera en un análisis descriptivo esta vivencia intencional; nada semejante al dios Júpiter se puede hallar naturalmente en ella. El objeto «inmanente», «mental», no pertenece, pues, al contenido descriptivo (real) de la vivencia; no es en verdad inmanente ni mental. Pero tampoco existe *extra mentem.* No existe, simplemente. Mas esto no impide que exista realmente aquel representarse el dios Júpiter, una vivencia de tal índole, una modalidad de estado psíquico de tal naturaleza, que quien la experimenta puede decir con razón que se representa ese mítico rey de los dioses, del cual se cuentan estas y aquellas fábulas. Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido. No nos representamos a *Júpiter* de otro como que a *Bismarck,* ni la *torre de Babel* de otro modo que la *catedral de Colonia,* ni un *polígono regular de mil lados* de otro modo que un *poliedro regular de mil caras* [12].

[12] Podemos prescindir aquí de los eventuales caracteres de posición, que constituyen la convicción de la existencia de lo representado. El lector debe convencerse también de que puede eliminarse de las consideraciones hechas toda suposición de una realidad física de hombres y demás seres animados con vivencias, de suerte que estas dilucidaciones pueden entenderse como una consideración de posibilidades *ideales.* Se ve finalmente, pues, que toman el carácter de reflexiones metódicas de eliminación, que apartan lo que es objeto de una apercepción y posición trascendente, para des-

Si los llamados contenidos inmanentes son más bien meramente *intencionales,* por otra parte, los *contenidos verdaderamente inmanentes,* los pertenecientes a la consistencia real de las vivencias intencionales, *no son intencionales;* integran el acto, hacen posible la intención como necesarios puntos de apoyo, pero ellos mismos no son intencionales, no son los objetos representados en el acto. No vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera [13].

Y lo que decimos de las representaciones podemos decirlo también de las demás vivencias intencionales erigidas sobre ellas. Representarse un objeto, por ejemplo, el *Palacio de Berlín,* es, decíamos, una modalidad de estado psíquico de esta o aquella naturaleza descriptiva. *Juzgar* este Palacio, *complacerse* en su belleza arquitectónica, o abrigar el *deseo* de poder hacerlo, etc., son nuevas vivencias caracterizadas fenomenológicamente de un modo nuevo. Todas ellas tienen de común el ser modos de intención objetiva, los cuales no podemos expresar normalmente de otra manera que diciendo que el palacio es percibido, fantaseado, representado en una imagen, que es juzgado, o que es objeto de aquella complacencia, de aquel deseo, etc.

Será menester todavía una extensa investigación para poner de manifiesto lo que justifica el hablar figuradamente del objeto representado *en* la representación y juzgado en el juicio, y cómo deba entenderse cabalmente la referencia objetiva de los actos; pero por lo que hemos visto hasta ahora, es claro en todo caso que haremos bien en evitar por completo *esta* expresión de objetos inmanentes. Por lo demás, cabe prescindir fácilmente de ella, puesto que tenemos la expresión de *objeto intencional,* que no está gravada con dificultades semejantes.

Teniendo en cuenta la impropiedad que hay en la expresión: «estar contenido» intencionalmente el objeto en el acto, es innegable que las expresiones paralelas y equivalentes (el objeto *es consciente, está en la conciencia, es inmanente a la conciencia,* etc.) padecen de un equívoco muy nocivo; pues la *conciencia* significa aquí algo muy distinto de lo que puede significar con arreglo a las dos significaciones de la conciencia, anteriormente discutidas. Toda la moderna psicología y teoría del conocimiento ha caído en confusión por obra de estos equívocos y otros estrechamente emparentados con ellos. Dada la influencia predominante del modo de pensar y de la terminología psicológicos, haríamos mal en poner nuestros propios términos en pugna con los de la psicología actual. Ahora bien, nuestro primer con-

tacar lo que pertenece a la vivencia misma por su contenido real esencial. La vivencia es entonces una vivencia fenomenológica *pura,* puesto que se ha eliminado también su apercepción psicológica.

[13] Tocante a la distinción —en apariencia comprensible de suyo— entre objetos inmanentes y trascendentes, que se orienta por el antiguo esquema tradicional: imagen consciente interna —ser en sí extraconsciente—, cf. el apéndice, a la conclusión de este capítulo.

cepto de conciencia —el cual, tomado de un modo psicológico-empírico, designa igualmente como conscientes la corriente de las vivencias pertenecientes a la unidad real del individuo psíquico y todos los elementos que constituyen realmente esta corriente— revela la tendencia a imponerse en la psicología; por eso nos habíamos decidido en el capítulo anterior a preferir este concepto, prescindiendo tan sólo de lo propiamente psicológico, o sea, tomándolo con pureza fenomenológica; por ende, habremos de usar con la necesaria circunspección —ya que no lo evitemos enteramente, cosa que apenas es practicable—, el término de conciencia en el sentido de percepción interna y en el sentido de referencia intencional.

§ 12. b) *El acto y la referencia de la conciencia o del yo al objeto*

Cosa análoga sucede con el *segundo* malentendido citado [14], según el cual, la conciencia por un lado y la cosa consciente por otro, entrarían en una relación mutua, en sentido real. En lugar de «la conciencia» suele decirse resueltamente «el yo». De hecho, en la *reflexión natural* no aparece el acto aislado, sino el yo, como punto de referencia de la relación de que se trata; cuyo segundo relato reside en el objeto. Si nos fijamos en la vivencia actual, el yo parece referirse necesariamente, *por medio* de la misma o *en* la misma, al objeto; y en esta última interpretación nos inclinaríamos incluso a insertar en todo acto el yo como punto de unidad esencial e idéntico en todas partes. Con lo cual retornaríamos a la hipótesis anteriormente rechazada de un yo puro, como centro de referencia.

Pero cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenoménico, o en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc., no es posible notar nada del yo, como punto de referencia de los actos llevados a cabo. La representación del yo puede estar «a punto», puede irrumpir con particular facilidad, o más bien, tener lugar de nuevo; pero sólo cuando tiene lugar realmente y se hace una con el acto correspondiente «nos» referimos al objeto de tal suerte que responda algo susceptible de ser señalado descriptivamente a este referirse del yo. Lo que se ofrece entonces descriptivamente en la vivencia real es un acto compuesto, que contiene la representación del yo como primera parte, y el representar, juzgar, desear, etc., la cosa correspondiente como segunda parte. Considerado desde el punto de vista *objetivo,* o sea, también desde el de la reflexión natural, es exacto naturalmente que el yo se refiere intencionalmente a un objeto en *todo acto.* Esta es una pura trivialidad, puesto que el yo no es para nosotros nada más que la «unidad de la conciencia», el respectivo «haz» de las vivencias, o dicho de un modo real empírico y más natural, la unidad continua, real, que se constituye in-

[14] Cfr. *supra,* p. 494.

tencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus «estados psíquicos», que lleva a cabo la correspondiente intención, la correspondiente percepción, juicio, etcétera. Presente una vivencia de esta o esta intención, el yo tiene *eo ipso* esta intención.

La proposición: el yo se representa un objeto o se refiere en el modo representativo a un objeto o tiene un objeto por objeto intencional de su representación, significa, pues, lo mismo que la proposición: en el yo fenomenológico (complexión concreta de vivencias) se halla presente realmente cierta vivencia, llamada por su peculiar naturaleza específica «representación del objeto respectivo». Igualmente, la proposición: el yo juzga sobre el objeto, dice tanto como: hay presente en él una vivencia judicativa de este o este otro carácter, etc. En la descripción no puede eludirse la referencia al yo viviente; pero la vivencia misma de que se trata no consiste en una complexión, que contenga como vivencia parcial la representación del yo. La descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora; en ella se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto relacionante, en que el yo se aparece a sí mismo como refiriéndose por medio de su acto al objeto de éste. Esto implica, como es notorio, un cambio descriptivo esencial. Ante todo, el acto primitivo ya no existe meramente; ya no vivimos en él, sino que *atendemos a él y juzgamos sobre él.*

Hay que evitar, por ende, este malentendido; las consideraciones que hemos hecho excluyen que la referencia al yo sea algo perteneciente al contenido esencial de la vivencia intencional [15].

§ 13. *Fijación de nuestra terminología*

Después de estos preámbulos críticos, vamos a fijar nuestra terminología. La elegiremos con arreglo a ellos, de tal suerte que resulten eliminadas en lo posible las hipótesis discutibles y las ambigüedades perturbadoras. Evitaremos, pues, por completo la expresión de fenómeno psíquico y hablaremos de *vivencias intencionales* siempre que sea necesaria la exactitud. «Vivencia» deberá tomarse en el sentido fenomenológico fijado. El adjetivo calificativo *intencional* indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención,* el referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo. Como expresión más breve usaremos la palabra *acto,* definiendo a los hábitos idiomáticos ajenos y propios.

Ciertamente, estas expresiones no están exentas por completo de dificultades. Hablamos frecuentemente de *intención* en el sentido de considerar es-

[15] Cf. la nota al capítulo primero, *supra,* pp. 486 y s., así como mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie,* etc., *l. ci.*

pecialmente algo, de *atender*. *El objeto intencional, empero, no siempre es considerado, atendido.* Hay muchas veces varios actos presentes a la vez y entretejidos, pero la atención «actúa» de un modo preferente sobre uno de ellos. Los vivimos todos simultáneamente; pero nos sumimos, por decirlo así en ese solo. Teniendo en cuenta, sin embargo, que la expresión de objetos intencionales está recibida históricamente y es muy usada de nuevo desde Brentano, acaso no sea inadecuado hablar de intención en un sentido correlativo; sobre todo ya que tenemos para la intención en el sentido del atender (que tendremos motivo [16] para no considerar como un acto especial), justamente ese término de *atender*. Pero hay que tener en cuenta aún otro equívoco. El término de *intención* presenta la naturaleza propia de los actos bajo la imagen del apuntar hacia; y se ajusta, por ende, muy bien a los múltiples actos que pueden caracterizarse, sin violencia y de un modo comprensible para todos, como un apuntar teorético o práctico. Pero esta imagen no se ajusta igualmente bien a todos los actos, y si consideramos más exactamente los ejemplos acumulados en el § 10, hemos de advertir que es menester distinguir *un concepto estricto y otro lato de intención*. En la imagen, la actividad de apuntar tiene por correlato la de alcanzar (tirar y dar). Exactamente lo mismo corresponden a ciertos actos como «intenciones» (por ejemplo, a las intenciones judicativa, apetitiva) y otros actos como «consecuciones» o «cumplimientos». Y por eso la imagen es tan perfectamente adecuada para los primeros actos. Pero los cumplimientos son también actos, o sea, también «intenciones», aunque repetimos que, al menos en general, no son intenciones en ese sentido estricto, *que alude a un cumplimiento correspondiente*. El equívoco es inofensivo una vez conocido. Cuando se trate del concepto estricto, habrá que decirlo expresamente, claro está. Por lo demás, la expresión paralela *carácter de acto* nos ayuda también a eludir cualesquiera malentendidos.

En lo tocante, por otra parte, a la expresión de *actos*, no se debe pensar, naturalmente, en el sentido primitivo de la palabra *actus*. *La idea de actividad debe quedar excluida en absoluto* [17]. Pero la expresión de acto se halla tan arraigada en el lenguaje de muchos psicólogos, y, por otra parte, tan desgastada por el uso y tan claramente emancipada de su sentido primitivo, que podemos conservarla sin preocupación, sobre todo después de esta advertencia expresa. Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer.

[16] Cf. § 19.

[17] Asentimos plenamente a lo que objeta Natorp (*Einleitung in die Psychologie*, p. 21) contra el hablar en serio de los actos psíquicos como actividades de la conciencia o del yo: «si la conciencia aparece como un hacer y su sujeto como un actor, es porque está acompañada con frecuencia o siempre de un tender». También nosotros rechazamos la «mitología de las actividades»; no definimos los «actos» como actividades psíquicas, sino como vivencias intencionales.

§ 14. *Dudas contra la admisión de actos como una clase de vivencias descriptivamente fundada*

Con todas estas discusiones terminológicas hemos penetrado ya muy hondo en ciertos análisis descriptivos de la índole que exigen nuestros intereses lógico-epistemológicos. Antes de proseguirlos será, empero, necesario hacernos cargo de ciertas objeciones que conciernen a los fundamentos de nuestras descripciones.

En primer término hay un grupo de investigadores que niegan pura y simplemente la delimitación de la clase de vivencias que hemos definido y descrito bajo el título de acto o vivencia intencional. Lo que ha contribuido al extravío en este punto es la primitiva forma en que Brentano introdujo esta delimitación, los fines que perseguía con ella y también algunos malentendidos en que incurrió; todas estas causas no han permitido que prevaleciese el contenido descriptivo de la delimitación, contenido sobremanera valioso. Esta delimitación es combatida resueltamente, por ejemplo, por Natorp. Pero no encontramos nada que pueda disuadirnos, cuando este notable investigador objeta [18]: «Puedo considerar el sonido por sí o en relación con otros contenidos de conciencia, sin tomar en cuenta su existencia para un yo; pero no puedo considerarme a mí mismo, ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido.» Es cierto que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si continuase siendo algo sin el sonido. Pero con esto no se ha dicho que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de la percepción). Es ciertamente exacto lo que Natorp dice del sonido oído: «Su existencia para mí *es* mi conciencia de él. No me es posible imitar a quien logra sorprender su conciencia en otra forma que en la existencia de un contenido para él.» Pero a mí me parece que la «existencia de un contenido para mí» es una cosa que admite y exige un análisis fenomenológico más amplio. En primer término vienen las diferencias en el modo de percibir. El contenido existe para mí de distinto modo, según que lo perciba sólo implícitamente, sin destacarlo en un todo, o destacándolo; según que lo perciba sólo accesoriamente, o me dirija a él particular y preferentemente. Más importantes aún son para nosotros las diferencias entre la existencia del contenido en el sentido de la *sensación* consciente, pero que no es en sí mismo el objeto de la percepción, y en el sentido precisamente de *objeto de la percepción.* La elección del ejemplo del sonido oscurece la diferencia un poco, sin empero borrarla. *Yo oigo* puede significar en psicología *yo tengo una sensación;* en el lenguaje usual significa *yo percibo:* yo oigo el *adagio del violín,* el *trinar de los pájaros,* etc. Distintos actos pueden percibir lo mismo y, sin embargo, implicar sensaciones totalmente diversas. Oímos el mismo sonido una vez

[18] Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, p. 18.

cerca en el espacio y otra vez lejos. Y también inversamente: «apercibimos» una vez de un modo y otra vez de otro iguales contenidos de sensación. En la teoría de la «apercepción» se suele insistir con preferencia sobre la circunstancia de que, supuestos iguales estímulos, el contenido de sensación no es siempre el mismo, porque las disposiciones dejadas por las vivencias anteriores hacen que lo condicionado realmente por el estímulo venga modificado por factores, que proceden de la actualización de estas disposiciones (siendo indiferente que sean todas o algunas). Pero todo esto no es bastante; y, sobre todo, no se trata de esto fenomenológicamente. Como quiera que hayan surgido los contenidos presentes en la conciencia (los contenidos vividos) es concebible que existan en ella contenidos de sensación iguales y que, sin embargo, sean apercibidos de distinto modo; o, con otras palabras, que sean percibidos distintos objetos sobre la base de los mismos contenidos. Pero la aprehensión misma no puede reducirse jamás a una afluencia de nuevas sensaciones; es un carácter de acto, un «modo de la conciencia», un estado del espíritu; llamamos al vivir sensaciones en este modo de conciencia, percepción del objeto correspondiente. Esto que acabamos de comprobar en el marco de la existencia natural, desde el punto de vista de la psicología y la ciencia natural, nos entrega su contenido fenomenológico puro, si eliminamos todo lo real-empírico. Si miramos a las vivencias puras y a su propio contenido esencial, aprehendemos ideativamente especies puras y situaciones específicas, o sea, en este caso, las especies puras de sensación, apercepción, percepción en relación al objeto percibido, y las relaciones esenciales correspondientes. Vemos entonces intelectivamente, como situación general esencial, que el ser del contenido sentido es muy distinto del ser del objeto percibido, el cual es presentado por el contenido, pero no es consciente realmente.

Todo esto resulta más claro todavía, cambiando adecuadamente de ejemplo y pasando a la esfera de la percepción visual. Pongamos ante los ojos del que dude las siguientes consideraciones. Veo una cosa; por ejemplo, esta caja; pero no veo mis sensaciones. Veo siempre esta caja, *una y la misma,* como quiera que se *la* vuelva y ponga. Tengo siempre *el mismo* «contenido de conciencia», si me acomoda llamar al *objeto* percibido contenido de conciencia. Tengo, en cambio, un *nuevo* contenido de conciencia a cada movimiento, si llamo así a los *contenidos vividos,* en un sentido mucho más justo. Son vividos, pues, contenidos muy diversos, y es percibido, sin embargo, el mismo objeto. Luego el contenido vivido, para hablar en general, no es el objeto percibido. Debemos observar, además, que el ser o el no ser real el objeto, es indiferente para la esencia propia de la vivencia de la percepción y, por ende, para que sea una percepción *de* este objeto aparente de este modo y supuesto como este objeto. Por otra parte, pertenece a la esfera de la vivencia el que creamos aprehender perceptivamente un mismo objeto en medio del cambio de los contenidos vividos. Vivimos, en efecto, la «conciencia de la identidad», es decir, ese creer que aprehendemos una identidad. Y pregunto ahora: ¿en qué se funda esta conciencia? ¿No sería

exacta la respuesta que dijera que se dan diversos contenidos de sensación por cada lado, pero que son apercibidos en «el mismo sentido», y que *la apercepción en ese «sentido» es un carácter de vivencia, que es el que constituye la «existencia del objeto para mí»;* y además, que la conciencia de la identidad tiene lugar sobre la base de esos dos caracteres de vivencia, uno por cada lado, como conciencia inmediata de que ambos *mientan lo mismo* exactamente? ¿Y no es esta conciencia, una vez más, un *acto* (en el sentido de nuestra definición) cuyo correlato objetivo reside en la identidad referida? Yo creo que todas estas preguntas exigen con evidencia una respuesta afirmativa. No se puede encontrar nada más evidente que la distinción entre contenidos y actos, distinción que se pone de relieve aquí; y más especialmente, la distinción entre contenidos de la percepción, en el sentido de las sensaciones expositivas, y actos de percepción, en el sentido de la intención apercipiente, provista también de otros varios caracteres superpuestos; intención que constituye, en unidad con la sensación apercibida, el pleno acto concreto de la percepción.

Naturalmente, contenidos de conciencia en el más amplio sentido descriptivo de vivencias, son también los caracteres intencionales e igualmente los actos completos; por tanto, todas las diferencias que podemos encontrar son *eo ipso* diferencias del contenido. Pero dentro de esta esfera más amplia de lo visible creemos hallar la distinción evidente entre las vivencias intencionales —en las cuales se constituyen *intenciones objetivas* por obra de los *caracteres inmanentes* de la vivencia dada—, y aquellas vivencias en las cuales no ocurre esto, o sea, aquellos contenidos, que pueden funcionar como sillares de los actos, pero que *ellos mismos no son actos.*

La comparación de la percepción con el recuerdo, y de una y otro con la representación por medio de imágenes físicas (cuadros, estatuas, etc.) o de signos, suministra ejemplos favorables para aclarar más esta distinción y a la vez para separar unos de otros diversos caracteres de acto. Pero las expresiones suministran los ejemplos más favorables de todos. Imaginémonos [19], por ejemplo, que ciertas figuras o arabescos hayan empezado por ejercer sobre nosotros un efecto puramente estético y que, de pronto, comprendamos que pueden ser símbolos o signos verbales. ¿En qué radica la diferencia? O tomemos el caso de que alguien oiga atento una palabra, que le es completamente extraña, como si fuese un mero complejo acústico; y comparemos con éste el caso en que posteriormente, familiarizado ya con la significación de la voz, la oye en medio de una conversación, comprendiéndola, pero sin intuitificaciones concomitantes. ¿Qué es, en general, ese más que tiene la expresión entendida (pero funcionando de un modo meramente simbólico) sobre el *sonido articulado* vacío de pensamiento? ¿En qué consiste la diferencia entre intuir simplemente un objeto concreto *A* y apercibirlo como «representante» de «un *A* cualquiera»? En estos casos y otros

[19] Tomo una cita de mis *Psychol. Studien, etc. Philos. Monatsh.*, XXX (1894) p. 182.

innumerables semejantes, la modificación radica en los caracteres de acto. Todas las diferencias lógicas y principalmente todas las diferencias de forma categorial, se constituyen en los actos lógicos, en el sentido de intenciones.

Estos análisis de ejemplos hacen resaltar que la moderna teoría de la apercepción no basta, pues pasa por alto los puntos decisivos desde el punto de vista lógico y epistemológico. No da razón de la situación de hecho *fenomenológica;* no entra en su análisis y descripción. Mas las diferencias de apercepción son, ante todo, diferencias *descriptivas;* y lo único que importa al crítico del conocimiento son éstas, no unos supuestos procesos ocultos e hipotéticos, que tengan lugar en las profundidades inconscientes del alma o en la esfera de los procesos fisiológicos. Sólo ellas admiten una aprehensión fenomenológica pura, eliminadora de todas las posiciones trascendentes, como es la que supone la crítica del conocimiento. La percepción es para nosotros un *plus* que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto,* por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc. Las *sensaciones,* e igualmente los actos que las «aperciben», son *vividos,* pero *no parecen objetivamente; no* son vistos, ni oídos, ni *percibidos* con ningún «sentido». Los *objetos,* por otra parte, aparecen; son percibidos, pero *no* son *vividos.* Es claro que excluimos el caso de la percepción adecuada.

Algo análogo sucede también en otros casos, como es manifiesto; por ejemplo, tratándose de las sensaciones (o como quiera que llamemos a los contenidos que funcionan como fundamentos de la apercepción) que pertenecen a los actos de la imaginación pura y simple y de la imaginación reproductiva. La apercepción imaginativa hace que tengamos en lugar de un fenómeno perceptivo más bien un fenómeno de imagen, en el cual aparece sobre la base de las sensaciones vividas el objeto representado imaginativamente (el centauro en el cuadro pintado [20]). Se comprende también que lo que, por referencia al objeto intencional se dice *representación (intención* perceptiva, memorativa, imaginativa, reproductiva, designativa, hacia él) se diga —por referencia a las sensaciones que pertenecen realmente al acto— *aprehensión, interpretación, apercepción.*

Teniendo en cuenta los ejemplos considerados, podemos decir que es evidente que hay *modos de conciencia* o de referencia intencional a un ob-

[20] La manoseada discusión sobre la relación entre la representación perceptiva y la representación imaginativa no podía conducir a ningún resultado exacto, dada la falta de una base fenomenológica debidamente preparada y la falta consiguiente de conceptos claros y de claro planteamiento de los problemas. Y lo mismo la cuestión de la relación entre la simple percepción y la conciencia reproductiva y signitiva. Cabe demostrar indubitablemente, creo yo, que los *caracteres de acto* son aquí distintos; que por ejemplo, en la «imagen» se hace vivencia un modo de intención esencialmente nuevo.

jeto esencialmente distintos. El carácter de la *intención* es específicamente distinto en los casos de la percepción, de la rememoración simplemente «reproductiva», de la representación imaginativa en el sentido habitual de la apercepción de estatuas, cuadros, etc., y otro tanto en los casos de la representación simbólica y de la representación en el sentido de la lógica pura. A cada modo lógicamente distinto de representar intelectualmente un objeto, corresponde una variedad de intención. Considero también incontestable que sólo sabemos de todas estas diferencias porque las *intuimos* en el caso particular, esto es, las aprehendemos de un modo inmediato y adecuado, las reducimos a conceptos, comparándolas, y por ende, hacemos de ellas objetos de intuición y de pensamiento en actos de distinta especie. Podemos también en todo tiempo aprehender adecuadamente en ellos —en cuanto intuidos y por medio de una abstracción ideatoria— las especies puras que se individualizan en ellos y las correspondientes conexiones esenciales específicas. Natorp dice contra esto [21]: «Toda la riqueza, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una *simple sensación* no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un *mundo;* el momento del «ser conscio» es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido.» Pero a mí me quiere parecer que Natorp no distingue los diversos conceptos de conciencia y de contenido; e incluso que pretende elevar su identificación a principio epistemológico. Ya hemos expuesto en qué sentido afirmamos nosotros que toda la variedad de la conciencia reside en el contenido. El contenido es, en este caso, una vivencia que constituye realmente la conciencia; la conciencia misma es la complexión de las vivencias. Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el «mentar» el mundo; pero el mundo mismo es el objeto intencional. Es indiferente para esta distinción —lo advierto expresamente una vez más— la posición que se tome frente a los problemas de lo que constituya el ser objetivo, el verdadero y real ser en sí del mundo o de otro objeto cualquiera, y de cómo se defina el ser objetivo en cuanto «unidad» frente al ser pensado subjetivo con su «multiplicidad», e igualmente el sentido en que se puedan oponer el ser inmanente y el ser trascendente, metafísicamente considerados, etc. Trátase más bien de una distinción anterior a toda metafísica y que se halla en la puerta de la teoría del conocimiento, o sea, que no supone haber dado respuesta a ninguna de las cuestiones que solamente la teoría del conocimiento está llamada a resolver.

[21] *Loc. cit.*, p. 19.

§ 15. *De si las vivencias de un mismo género fenomenológico y principalmente las del género «sentimiento» pueden ser unas veces actos y otras no-actos*

Una nueva dificultad se presenta con referencia a la unidad genérica de las vivencias intencionales.

Cabría dudar de si el punto de vista de la división de las vivencias en intencionales y no intencionales no es meramente extrínseco, de suerte que las mismas vivencias o las vivencias de un mismo género fenomenológico tengan unas veces una referencia intencional a los objetos, y otras veces no. Los ejemplos justificativos de una y otra concepción, y en parte los pensamientos sobre la solución de la duda, han sido discutidos ya en la literatura psicológica, en conexión con la discusión sobre si la nota de la referencia intencional basta o no para definir los «fenómenos psíquicos» como esfera propia de la psicología. Esta última discusión concernía principalmente a ciertos fenómenos de la esfera de los *sentimientos*. Como la intencionalidad parecía notoria en los *restantes* sentimientos, fue posible una doble duda: o se llegó a dudar también de estos *actos afectivos*, es decir, de si la referencia intencional no les pertenecería tan sólo *impropiamente* y de si no correspondería directa y propiamente a las *representaciones* insertas en ellos, o se dudó sólo de la *esencialidad* del carácter intencional para la *clase* de los sentimientos, concediendo este carácter a unos y negándolo a otros. Está clara, pues, la conexión de la cuestión habitualmente tratada con la ahora planteada por nosotros.

Examinaremos en primer término si en la clase de los sentimientos se encuentran especies de vivencias a las cuales sea esencial una referencia intencional; y estudiaremos después si esta referencia puede faltar a otras vivencias de la misma clase.

a) *De si hay en general sentimientos intencionales*

Es absolutamente innegable que muchas vivencias que designamos en general con el nombre de sentimientos poseen realmente una referencia intencional a un objeto. Así sucede, por ejemplo, en el agrado causado por una melodía, en el desagrado que produce un pitido estridente, etc. En general parece ser naturalmente un acto todo placer o desplacer, que es, en efecto, placer o desplacer por algo representado. En lugar de placer podemos decir también complacencia gustosa en algo, ser atraído por algo, tener inclinación placentaria hacia ello; en lugar de desplacer, desagrado por algo, ser repelido por ello, etc.

Los impugnadores de la intencionalidad de los sentimientos dicen: los sentimientos son meros estados, no son actos, no son intenciones. Cuando

se refieren a objetos, deben esta relación sólo a su complicación con representaciones.

Esto último no significaría por sí una objeción. Brentano, que defiende la intencionalidad de los sentimientos [22], enseña, por otra parte, sin ponerse en contradicción consigo mismo, que los sentimientos tienen por base representaciones, como todos los actos que no son meras representaciones [23]. Sólo podemos referirnos afectivamente a aquellos objetos que nos son representados por medio de las representaciones tejidas con los sentimientos. La discrepancia entre los partidos contendientes surge sólo porque lo que uno de ellos quiere decir propiamente es que el sentimiento, considerado en sí mismo, no contiene nada de intención, no apunta por encima de sí mismo a un objeto sentido; sólo uniéndose con una representación entra en cierta referencia a un objeto, referencia, empero, que está determinada solamente por *esa* relación de enlace con una referencia intencional y no puede ser considerada ella misma como referencia intencional. Que es precisamente lo que combate el otro partido.

Según Brentano hay aquí *dos* intenciones, edificada la una sobre la otra; la fundamentante proporciona el objeto *representado;* la fundada, el objeto *sentido.* La primera puede desprenderse de la segunda, pero no la segunda de la primera. Según la interpretación opuesta, sólo existe *una* intención, la representativa.

La contemplación atenta de la situación en la intuición fenomenológica, parece favorecer resueltamente la interpretación de Brentano. Cuando nos dirigimos con complacencia hacia una cosa, o ésta nos repele por desagradable, nos la representamos. Mas no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazado con ella de un modo meramente *asociativo,* sino que el agrado o el desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir. Cuando dos vivencias psíquicas, por ejemplo dos representaciones, entablan una asociación en sentido psicológico objetivo, hay un *carácter asociativo de unidad,* susceptible de ser señalado fenomenológicamente y que corresponde a la regulación disposicional objetiva de las vivencias realizadas reproductivamente en el caso dado. Además de la referencia intencional, que tiene cada una a su objeto, se encuentra también fenomenológicamente una relación de conexión: una representación (digamos la de *Nápoles)* «trae consigo» la del Vesubio, está ligada con ella de un modo peculiar, de tal suerte que, refiriéndonos a los objetos representados (cuya forma de estarlo tiene esencial importancia, de un modo que es menester describir con más detalle), decimos también que el uno *nos recuerda el otro,* frase que entendemos ahora como la expresión de un hecho fenomenológico. Ahora bien, como se ve fácilmente, aunque se ha fundado de este modo una nueva referencia intencional, no por eso se convierte uno

[22] *Psicología,* pp. 32 y ss.
[23] *L. c.,* p. 25.

de los miembros asociados en objeto de la intención del otro. Las referencias intencionales no se confunden unas con otras en la asociación. ¿Cómo podría ésta, pues, proporcionar a lo que en sí no es intención el objeto de una intención asociada? Además, es claro que esta referencia asociativa fenomenológica es una referencia extraesencial, que no podría negarse en un mismo plano con la referencia del agrado a lo agradable. La representación reproductiva es también posible fuera de esta función reproductiva. Pero un agrado sin algo agradable es inconcebible. Y no sólo porque nos encontremos aquí con expresiones correlativas, como, por ejemplo, cuando decimos que no es concebible una causa sin efecto o un padre sin hijo; sino porque *la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable*. Exactamente lo mismo es inconcebible *a priori* el momento de la convicción, a no ser como convicción de algo. E igualmente un apetecer (con arreglo a su carácter específico) sin algo apetecido, un asentir o aprobar sin algo que se presta el asentimiento o aprobación, etc. Todas éstas son intenciones, auténticos actos en nuestro sentido. Todas ellas «deben» su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. Pero el sentido del término «deber» indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que deben a las otras.

Se ve también que la relación entre la representación que fundamenta y el acto fundado no queda descrita exactamente con decir que la una *es causa* de la otra. Decimos, es cierto, que el objeto suscita nuestra complacencia, como decimos en otros casos que una situación de hecho suscita nuestra duda, nos fuerza al asentimiento, excita nuestros apetitos, etc. Pero el resultado de esta aparente causación en cada caso, o sea, la complacencia suscitada, la duda o el asentimiento suscitado, tienen en sí plena y totalmente la referencia intencional. No se trata de una relación causal extrínseca, en la que el efecto, tal como es, considerado en sí mismo, sería concebible sin la causa, o la acción de la causa consistiese en la agregación de algo que podría ser también por sí.

Miradas las cosas exactamente, es un contrasentido fundamental considerar la relación intencional, aquí y en general, como una relación causal, o sea, darle el sentido de una conexión necesaria empírica, sustancial y causal. El objeto intencional, que es apercibido como «causante», sólo entra en cuenta aquí como intencional, no como existiendo realmente fuera de mí y determinando real, psicofísicamente, mi vida psíquica. Una lucha de centauros, que me represento en un cuadro o en la fantasía, «suscita» mi complacencia lo mismo que un bello paisaje de la realidad; y cuando apercibo este último también psicofísicamente como causa real del estado de complacencia producido psíquicamente en mí por él, ésta es una «causación» totalmente distinta de aquella en la cual intuyo como «fuente», como «fundamento» o «causa» de mi complaciencia el paisaje visto, por virtud, justamente, de este modo de aparecer, o de estos colores o formas aparentes de su «imagen». El complacerse o el sentirse complacido no «pertenecen» a este paisaje como realidad física, ni como efecto físico, sino que pertenecen,

en la conciencia actual aquí en cuestión, en cuanto *aparece así o de este otro modo*, eventualmente en cuanto es juzgado así o de otro modo, en cuanto recuerda esto o aquello, etc.; como tal, «exige», «despierta» semejantes sentimientos.

b) *De si hay sentimientos no intencionales. Distinción entre las sensaciones afectivas y los actos afectivos*

La segunda cuestión es si hay además de las especies de sentimientos que son vivencias intencionales, otras que no lo son. Y podría parecer al pronto que también debemos responder a esta cuestión con un sí claro y notorio. En la amplia esfera de los llamados sentimientos sensibles no se encuentra nada de caracteres intencionales. Cuando nos quemamos, no cabe poner ciertamente el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc., sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul, etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc., encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de este o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan estas sensaciones entre sí.

Todo sentimiento sensible, por ejemplo, el dolor de quemarse, está referido en cierto sentido a objetos; por una parte al yo, o más concretamente al miembro corporal quemado; por otra al objeto ardiente. Pero aquí se manifiesta de nuevo la uniformidad con otras sensaciones. Exactamente del mismo modo son referidas, por ejemplo, las sensaciones de contacto al miembro corporal que toca y al cuerpo extraño tocado. Aunque esta referencia se verifica en vivencias intencionales, nadie pensará por ello en considerar las sensaciones mismas como vivencias de esta clase. La situación es más bien otra. Las sensaciones funcionan aquí como contenidos representantes de actos de percepción, o como se dice de un modo no enteramente inequívoco, las sensaciones experimentan aquí una «interpretación» o «apercepción» objetiva. Ellas mismas no son, pues, actos; pero con ellas se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por decirlo así, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva. En este mismo sentido parece que deba ser considerado como sensación el dolor de una quemadura, de una picadura o de un pinchazo, así como aparece fundido desde luego con ciertas sensaciones de contacto; y en todo caso parece funcionar al modo de las demás sensaciones, o sea, como punto de apoyo para una apercepción empírica, objetiva.

Nada seguramente hay que objetar a esto y, por tanto, pudiera considerarse resuelta la cuestión planteada. Parece demostrado que una parte de los sentimientos debe contarse entre las vivencias intencionales; la otra entre las no-intencionales.

Pero aquí se planteará la duda de si las dos clases de «sentimientos» pertenecerán realmente a un mismo género. Hablamos anteriormente de «sentimientos» de agrado o desagrado, de aprobación o desaprobación, de aprecio o de desprecio, vivencias que están evidentemente emparentadas con los actos teoréticos del asentimiento y el disentimiento, del tener por probable y por improbable; o con los actos de la resolución deliberada judicativa o voluntaria, etc. En la patente unidad esencial de este género, que comprende exclusivamente actos, no se podrán incluir aquellas sensaciones de dolor y de placer; éstas más bien concuerdan descriptivamente por su esencia específica con las sensaciones de contacto, de gusto, de olor, etc. La circunstancia de que en el mejor de los casos éstas sean contenidos representantes u objetos de intenciones, pero no intenciones, revela una diferencia descriptiva tan esencial, que no podemos pensar seriamente en sostener la unidad de un auténtico género. Cierto que se habla de «sentimientos» igualmente en ambos casos, en el de los actos de agrado arriba citados y en el de estas sensaciones de que tratamos al presente. Pero esta circunstancia no puede hacernos dudar; como tampoco nos dejaremos engañar en lo concerniente a las sensaciones táctiles por la expresión habitual de sentir, en el sentido de oír, gustar, oler o tocar.

Ya Brentano señala el equívoco, que acabamos de exponer, en su discusión de la cuestión de la intencionalidad de los sentimientos [24]. Si no en cuanto a la expresión, distingue en cuanto al sentido, las *sensaciones* de dolor y de placer *(sensaciones afectivas)* y el dolor y el placer en el sentido de *sentimientos.*

Los contenidos de las primeras —o como yo diría más exactamente, *las* primeras [25]— son para él, en su terminología, «fenómenos físicos», los últimos «fenómenos psíquicos», y por ende, pertenecientes unas y otros a géneros esencialmente distintos. Esta interpretación me parece perfectamente exacta; lo único de que dudo es de si la tendencia significativa preponderante de la *palabra* sentimiento apunta hacia aquellas sensaciones afectivas y los múltiples *actos* que se designan como sentimientos no deben este nombre a las sensaciones afectivas entretejidas esencialmente con ellos. Pero no se debe mezclar, naturalmente, la cuestión de la exactitud de la terminología con la cuestión de la justeza objetiva de la distinción hecha por Brentano.

Ahora bien, habría que tener a la vista y utilizar continuamente esta distinción, al hacer el análisis de todas las complexiones de sensaciones afectivas y de actos afectivos. Así, por ejemplo, la alegría por un suceso feliz es seguramente un acto. Pero este acto, que no es un mero carácter inten-

[24] *L. c.*, § 3, pp. 15 y ss.

[25] Identifico aquí como en todos los puntos la sensación de dolor y el «contenido» de la sensación de dolor; pues no reconozco en general actos de sensación propios. Como se comprende, no puedo asentir, pues, a la teoría de Brentano, según la cual los actos afectivos tienen por base actos del género representación, *en forma de actos de sensación afectiva.*

cional, sino una vivencia concreta y *eo ipso* compleja, no sólo comprende en su unidad la representación del suceso alegre y el carácter de acto del agrado referido a éste, sino que la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psico-físico sensible y como propiedad objetiva; el suceso aparece como recubierto por un velo rosado. El suceso matizado de placer por este modo es como tal el fundamento de volverse alegremente hacia el objeto del agrado, complacerse o como quiera que se llame. Igualmente, un suceso triste no es meramente representado en su contenido y conexión objetivos, en lo que implica en sí y por sí como suceso, sino que aparece como revestido del color de la tristeza. Las mismas sensaciones de desplacer que el yo empírico refiere a sí y localiza en sí (como dolor en el corazón) son referidas, en la apercepción afectiva del suceso, a éste mismo. *Estas* referencias son puramente representativas; un modo esencialmente nuevo de intención reside tan sólo en el ser repelido hostilmente, en el desagrado activo, etc. Las sensaciones de placer y de dolor pueden perdurar, mientras que desaparecen los caracteres de acto edificados sobre ellas. Cuando los hechos suscitadores del placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente, e incluso quizá ya no son objetos intencionales, la excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable.

Cosa análoga habría que exponer también en la esfera del *apetito* y de la *voluntad*[26]. Acaso se encuentre una dificultad en que no todo apetito parece exigir una referencia consciente a algo apetecido, pues con frecuencia somos movidos por un oscuro deseo e impulso y llevados a un fin irrepresentado; y acaso se acuda principalmente a la amplia esfera de los instintos naturales, a los que falta la representación consciente del fin, al menos primitivamente. Pero responderíamos una de estas dos cosas. O nos encontramos aquí con meras sensaciones (podríamos hablar por analogía de sensaciones apetitivas, sin necesidad de afirmar, sin embargo, que pertenecen a un género esencialmente nuevo de sensaciones), esto es, con vivencias que carecen realmente de la referencia intencional y que, por ende, son también extrañas por su género al carácter esencial del apetecer intencional. O decimos que se trata, en efecto, de vivencias intencionales, pero de vivencias tales que están caracterizadas como intenciones de dirección indeterminada, sin que la «indeterminación» de la dirección objetiva tenga la significación de una privación, sino que designa un carácter descriptivo y, más concretamente, un carácter representativo. En este sentido tiene una dirección «indeterminada» la representación que llevamos a cabo cuando «algo» se

[26] Señalemos aquí para comparación y acaso para complemento la *Psychologie des Willens* [P. de la voluntad], de H. Schwarz (Leipzig, 1900), que trata en su § 12 cuestiones análogas.

mueve o nos roza, cuando «alguien» llama, etc., y también la representación llevada a cabo antes de toda expresión verbal. La «indeterminación» pertenece en estos casos a la esencia de la intención, cuya determinación es precisamente representar «algo» indeterminado.

Naturalmente, en muchos casos puede ser justa la una interpretación y en otros casos la otra; y nosotros no admitiríamos aquí la existencia de una comunidad de género entre los impulsos o los apetitos intencionales y los no-intencionales, sino tan sólo la relación de un equívoco.

Es de observar también que nuestra clasificación se refiere a las complexiones concretas, y que el carácter total de estas unidades puede aparecer determinado, ya por momentos de sensación, por ejemplo sensaciones de placer o de impulso, ya por las intenciones basadas en ellas. Por tanto, las expresiones se orientarán —al ser formadas y aplicadas— ya por los contenidos de sensación, ya por las intenciones, y darán así ocasión a los equívocos de que hablamos.

Adición.—Es una tendencia natural de esta interpretación el atribuir *todas las diferencias de intensidad primaria y propiamente a las sensaciones fundamentales y a los actos concretos* sólo en sentido secundario. es decir. en cuanto su carácter concreto total está codeterminado por las diferencias de intensidad de sus sensaciones básicas. *Las intenciones actuales*, esos elementos dependientes que prestan a los actos su peculiar esencia de actos, caracterizándolos más especialmente como juicios, sentimientos, etc., *carecerían en sí de intensidad.* Pero sería menester sobre esto análisis más detenidos.

§ 16. *Distinción entre el contenido descriptivo y el contenido intencional*

Después de haber asegurado contra las objeciones nuestra concepción de la esencia de los actos y de haberles encontrado una unidad genérica esencial en el carácter de la intención («ser conscio» en el único sentido descriptivo), introducimos una importante distinción fenomenológica, que es comprensible por sí misma después de lo expuesto hasta aquí: la distinción entre el contenido *real* de un acto y su *contenido intencional*[27].

[27] En la primera edición de esta obra se decía «contenido real o *fenomenológico*» De hecho, la palabra «fenomenológico», como también la palabra «descriptivo», eran *entendidas* en la primera edición exclusivamente con referencia a los componentes *reales* de las vivencias; y también en la presente edición han sido usadas hasta aquí preferentemente en ese sentido. Esto responde al natural punto de partida, el del plano psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados —en especial a partir de aquí—, se hace cada vez más sensible que la descripción de los objetos intencionales, como tales (tomados como son conscientes en la vivencia de acto concreta), representa otra dirección, la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica. Siguiendo estas indicaciones metó-

Entendemos por contenido fenomenológico real de un acto la totalidad de sus partes, sean concretas o abstractas, o con otras palabras, la totalidad de las *vivencias* parciales que le componen realmente. Señalar y describir estas partes es el problema del análisis puramente psicológico descriptivo, que se lleva a cabo en el plano de las ciencias empíricas. Este análisis trata, en general, de descomponer las vivencias interiormente experimentadas, en sí y por sí, o como se dan realmente en la experiencia, sin tener en cuenta las conexiones genéticas, ni lo que significan fuera de sí mismas, ni aquello para que puedan valer. El análisis puramente psicológico descriptivo de un complejo de sonidos articulados encuentra sonidos y partes abstractas o formas unitarias de sonidos; pero no encuentra nada comparable a vibraciones sonoras, órgano del oído, etc., ni tampoco nada semejante al sentido ideal que hace del complejo de sonidos un nombre, ni menos la persona que pueda ser llamada por ese nombre. Este ejemplo aclara suficientemente aquello a que nos referimos. Naturalmente, sólo sabemos de los contenidos reales de los actos por este análisis descriptivo. No cabe negar que en él pueden deslizarse toda clase de «sensaciones inventadas», para hablar con Volkelt, a consecuencia de una claridad imperfecta en las intuiciones o de una adecuación imperfecta de los conceptos descriptivos; en suma, a causa de un método deficiente. Pero esto sólo concierne a la admisibilidad de los respectivos análisis descriptivos en cada caso particular. Si hay algo evidente, es que las vivencias intencionales contienen partes y aspectos, que pueden distinguirse; y de esto sólo se trata.

Pasemos ahora del plano de la ciencia empírica y de la psicología al de la ciencia ideal y la fenomenología. Eliminemos todas las apercepciones y posiciones de existencia de las ciencias empíricas. Consideremos lo interiormente experimentado o interiormente intuido en cualquier forma —por ejemplo, los productos de la mera fantasía— desde el punto de vista de su contenido puro en vivencias y como mera base ejemplar para ideaciones, intuyendo en ellos ideativamente esencias generales y conexiones esenciales, especies ideales de vivencias, de distintos grados de generalidad, y conocimientos esenciales idealmente válidos, que lo son, por ende, *a priori*, con absoluta generalidad, para las vivencias posibles *idealiter* de la especie correspondiente. De este modo obtendremos las intelecciones de la fenomenología pura (aplicada aquí a las consistencias *reales*), cuya descripción es, por tanto, parte integrante de una ciencia absolutamente ideal y está libre de toda «experiencia», es decir, de toda posición simultánea de una *existencia real*. Cuando hablamos simplemente de análisis y descripción reales, y en general fenomenológicos, de las vivencias, debemos observar siempre que el tomar lo psicológico por punto de partida de las discusiones es un mero

dicas, surgen muy necesarias e importantes ampliaciones de las esferas de problemas que se ofrecen aquí; y correcciones considerables, verificando con plena conciencia la distinción de las capas descriptivas. Cf. mis *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, etcétera, libro I (en especial lo expuesto sobre la *nóesis* y el *nóema* en la sección III).

estadio intermedio; que no influyen en ellas lo más mínimo las apercepciones y posiciones de existencia reales y empíricas inherentes a aquello —por ejemplo, considerar las vivencias como «estado» de realidades animales vivientes en un mundo real espacio-temporal—; en una palabra, que se alude y se aspira en todos los puntos a una validez esencial fenomenológica *pura*.

Contenido en sentido *real* es la pura y simple aplicación del concepto más general de contenido (del válido en todas las esferas) a las vivencias intencionales. Al oponer, pues, al contedido real el *intencional*[28], ya esta palabra indica que se toma en cuenta la peculiaridad de las vivencias intencionales o de los actos como tales. Pero aquí se nos ofrecen distintos conceptos, todos los cuales se fundan en la naturaleza *específica* de los actos y pueden entenderse de igual modo bajo el título fenomenológico de *contenido intencional*, y de hecho suelen serlo. Habremos de distinguir, ante todo, *tres* conceptos de contenido intencional: el *objeto intencional* del acto, la *materia intencional* de éste (en oposición a su *cualidad intencional)* y, por último, su *esencia intencional*. Conoceremos estas distinciones en la conexión de la siguiente serie de análisis muy generales, pero también indispensables para los fines más limitados de una explicación de la esencia del conocimiento.

§ 17. *El contenido intencional en el sentido del objeto intencional*

Un primer concepto de contenido intencional no necesita de prolijas preparaciones. Concierne al objeto intencional; por ejemplo, cuando nos representamos una casa, es esta misma casa. Ya hemos expuesto cómo el objeto intencional no entra en general en el contenido real del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él. Esto no es aplicable meramente a los actos que se refieren a las cosas «externas», sino en parte también a los actos que se refieren intencionalmente a las vivencias propias presentes, como cuando, por ejemplo, hablo de mis vivencias actualmente presentes, pero situadas en el último plano de la conciencia. Sólo tiene lugar una identificación parcial en aquellos casos en que la intención se dirige efectivamente a algo que es vivido en el acto intencional mismo, como, por ejemplo, en los actos de percepción adecuada.

Con respecto al contenido intencional entendido como el objeto del acto, hay que distinguir lo siguiente: *el objeto tal como es intencionado*, y pura y simplemente *el objeto que* es intencionado. En todo acto es «representado» un objeto como determinado de esta o la otra manera; y en cuanto tal es él, eventualmente, el objetivo de variadas intenciones, judicativa, afectiva, apetitiva, etc. Ahora bien, hay conexiones cognoscitivas, reales o posibles,

[28] «Real» sonaría mucho mejor junto a «intencional»; pero sugiere resueltamente la idea de una cosa trascendente, idea que debe ser eliminada juntamente por medio de la reducción a la inmanencia real de las vivencias. Hacemos bien en atribuir conscientemente a la palabra «real» en este empleo la referencia a la cosa.

externas al objeto representado como idéntico —por la forma en que se integran en la unidad de una intención—, cualidades objetivas que no toca la intención del acto presente; o lo que es lo mismo, pueden brotar múltiples representaciones nuevas, todas las cuales pueden pretender representar el mismo objeto, precisamente por virtud de la unidad objetiva del conocimiento. El objeto *que* es intencionado es el mismo en todas ellas, pero la intención es distinta en cada una; cada una mienta el objeto en un modo. Así, por ejemplo, la representación el *Emperador de Alemania* representa su óbjeto como emperador y más concretamente como el de Alemania. Este mismo objeto es el hijo del emperador Federico III, el nieto de la reina Victoria, y tiene otras muchas propiedades aquí no nombradas ni representadas. Según esto, cabría hablar con plena consecuencia, refiriéndose a una representación dada, del contenido intencional y extraintencional de su objeto; pero también sin una terminología especial se encuentran aquí varias expresiones adecuadas e inequívocas, por ejemplo, lo intencionado del objeto.

En conexión con la distinción que acabamos de tratar se halla otra todavía más importante, la distinción entre *el objeto total a que se dirige un acto tomado plena e íntegramente y los objetos a que se dirigen los diversos actos parciales.* Todo acto se refiere intencionalmente a su objeto correspondiente. Esto es aplicable a los actos compuestos lo mismo que a los simples. *Como quiera que un acto esté compuesto de actos parciales, si es un solo acto, tiene su correlato en un solo objeto.* Y de éste es del que decimos en sentido *pleno y primario* que el acto se refiere a él. También los *actos parciales* se refieren a objetos, si efectivamente no son meras partes de actos, sino *actos* inherentes como partes al acto complejo; pero sus objetos no se identificarán en general con el objeto del acto entero, aunque pueden hacerlo en ocasiones. Naturalmente, cabe decir también en cierto modo del acto entero que se refiere a estos objetos; pero esto sólo es cierto en un sentido *secundario;* su intención sólo se dirige también a ellos, en cuanto que este acto se compone justamente de los actos cuyas intenciones van dirigidas primariamente a ellos. O visto desde el otro lado: sólo son sus objetos en cuanto ayudan a constituir su objeto propio, en el modo en que es intencionado. Funcionan aproximadamente como puntos de referencia de relaciones, por medio de las cuales el objeto primario es representado como el punto de referencia correlativo. Por ejemplo, el acto que corresponde al nombre: *el cuchillo encima de la mesa,* es notoriamente compuesto. El objeto del acto total es un cuchillo, el objeto de un acto parcial es una mesa. Pero en cuanto el primero mienta el cuchillo como estando justamente sobre la mesa, o sea, lo representa en esa relación de posición respecto de la mesa, puede decirse también en un sentido secundario que la mesa es un objeto intencional del acto nominal total. En la frase *el cuchillo está sobre la mesa* —para ilustrar otra clase importante de casos—, el cuchillo es el objeto «acerca» del cual se juzga, o «del» que se enuncia algo; pero, sin embargo, no es el objeto primario, es decir, el del juicio completo, sino sólo

el del sujeto del juicio. El juicio entero tiene por objeto pleno y total la *situación de hecho* sobre que se juzga y que puede ser lo representado como idéntico en una mera representación, lo deseado en un deseo, lo preguntado en una pregunta, lo dudado en una duda, etc. En este último respecto el deseo: *el cuchillo debería estar sobre la mesa,* correspondiente al juicio, concierne sin duda al cuchillo, pero en él no deseo el cuchillo sino que el cuchillo esté sobre la mesa, que la situación sea ésta de hecho. Y es notorio que esta situación no debe confundirse con el juicio respectivo, ni menos con la representación del juicio; no se desea, en efecto, juicio ni representación alguna. La pregunta correspondiente se refiere igualmente al cuchillo; pero aquello por que se pregunta no es el cuchillo (lo que no tiene sentido), sino que lo preguntado es si efectivamente el cuchillo está sobre la mesa.

Basta esto, por ahora, acerca del primer sentido de la expresión de contenidos intencionales. Teniendo en cuenta la ambigüedad de esta expresión, lo mejor que podemos hacer es no hablar del contenido intencional, sino del objeto intencional del acto correspondiente, en todos aquellos casos en que lo mentado sea el objeto intencional.

§ 18. *Actos simples y compuestos, fundamentantes y fundados*

Hasta ahora sólo conocemos una significación de la expresión contenidos intencionales. Sus restantes significaciones surgirán en las siguientes investigaciones, en las cuales fijaremos la vista sobre algunas importantes peculiaridades de la esencia fenomenológica de los actos y explicaremos las unidades ideales que se fundan en ellas.

Partimos de la distinción ya antes tocada entre actos simples y compuestos. No toda vivencia unitaria, aunque esté compuesta de actos, es ya por ello un acto *compuesto;* así como no todo encadenamiento de máquinas es una máquina compuesta. Esta comparación aclarará lo que es además necesario. Una máquina compuesta es *una* máquina que está compuesta de máquinas, siendo este enlace de tal suerte, que la función de la máquina total es justamente una función total, en la cual confluyen las funciones de las máquinas parciales. Lo mismo sucede con los actos compuestos. Cada acto parcial tiene su particular referencia intencional; cada uno tiene su objeto unitario y su modo de referirse a él. Pero esos varios actos parciales se integran en un solo acto total, cuya función total consiste en la unitariedad de la referencia intencional. Los actos parciales contribuyen a ésta mediante sus funciones parciales; la unidad del objeto total representado y el modo de la referencia intencional a él no se constituyen *junto a* los actos parciales, sino *en* ellos y en el modo de su unión, que produce el *acto* unitario y no la mera unitariedad de una vivencia. El objeto del acto total no podría aparecer como tal —y de hecho aparece así—, si los actos parciales no representasen sus objetos en su especie; estos actos tienen, en suma, la función de representar, ya partes del objeto, ya miembros de relaciones ex-

ternas a él, ya formas de relación, etc. Lo mismo puede decirse de aquellos momentos de acto que además del elemento representativo constituyen lo cualitativo de los actos parciales y su unidad en la cualidad del acto total, determinando, por ende, los modos específicamente distintos en que son «recibidos en la conciencia» unos y otros objetos.

La unidad de la predicación categórica o hipotética puede servir de ejemplo. Los actos totales se desmembran claramente aquí en actos parciales. El miembro sujeto de la enunciación categórica es un acto, que sirve de base (posición del sujeto), y sobre el cual se levanta la posición del predicado, la afirmación o la negación del predicado. La hipótesis del enunciado hipotético se constituye asimismo en un acto parcial claramente delimitado, sobre el cual está edificada la posición condicionada de la consecuencia. En ambos casos, la vivencia total es notoriamente un solo acto, es un solo juicio con un solo objeto total, a saber: una sola situación objetiva. Así como el juicio no existe junto a los actos del sujeto y del predicado, ni entre ellos, ni junto a los actos de la hipótesis y de la indiferencia, ni entre ellos, sino en ellos, como la unidad dominante, así en el lado correlativo la situación objetiva sobre que se juzga es la unidad objetiva, que se compone de sujeto y predicado, de hipótesis y de consecuencia, tal como aparece.

La situación puede ser también más complicada. Puede edificarse un acto nuevo sobre un acto ya plurimembre, cuyos miembros pueden ser compuestos a su vez; por ejemplo, la alegría que sigue a la comprobación de una situación objetiva, alegría que es, por tanto, alegría por la situación. La alegría no es un acto concreto por sí, ni el juicio un acto concomitante, sino que el juicio es el acto que fundamenta la alegría, cuyo contenido determina y cuya posibilidad abstracta realiza; no cabe, en general, alegría sin una fundamentación semejante [29]. Los juicios pueden fundar también presunciones, dudas, preguntas, deseos, actos de voluntad, etc.; y a la inversa, pueden aparecer como fundamentaciones actos de estas últimas clases. Hay, pues, múltiples combinaciones en las cuales los actos se integran en actos totales; y ya la más ligera consideración enseña que existen notables diferencias en el modo de entretejerse o de fundamentarse unos actos en otros, que los hacen posibles en concreto. La investigación sistemática de estas diferencias, aunque sólo sea la psicológico descriptiva, no se encuentra hasta el presente ni aun en sus comienzos, por pobres que éstos fuesen.

§ 19. *La función de la atención en los actos complejos. La relación fenomenológica entre el sonido articulado y el sentido, como ejemplo*

Hasta dónde llegan las diferencias, en este respecto, podemos verlo por un ejemplo. El cual no nos interesa menos que los analizados antes; me refiero al todo formado por la expresión y el sentido, ejemplo considerado ya

[29] Hablamos, pues, aquí de fundamentación en el sentido estricto de nuestra Investigación tercera; usamos el término siempre con este rigor.

otra vez [30]. Este ejemplo ilustrará también otra observación que no puede escapar a nadie y es: que son posibles diferencias muy considerables, por decirlo así, respecto de la actividad con que se manifiestan los actos de una complexión. El carácter de acto que despliega mayor actividad es normalmente el que abarca la unidad de todos los actos parciales, el que los tiene todos debajo de sí, prescindiendo de que se trate de una intención propia, como en el ejemplo de la alegría, o de una forma unitaria que se extiende a través de todas las partes. En este acto vivimos preferentemente; en los actos subordinados vivimos tan sólo en la medida de la importancia de su función para el acto total y su intención. Pero lo que hemos dicho hace un momento, que existen diferencias en al importancia de la función, es, claro está, otra expresión para cierta preferencia de una especie aquí interesante, la cual favorece unos actos parciales y otros no.

Consideremos ahora el ejemplo indicado. Trátase de la unidad entre los actos en que se constituye una expresión, tomada como sonido articulado sensible, y los actos muy distintos en que se constituye una significación. Esta unión es notoriamente distinta en esencia de la unidad entre los actos últimamente citados y aquéllos en los cuales encuentran éstos su cumplimiento próximo o remoto mediante una intuición. Y no sólo es esencialmente distinto el modo de enlazarse, sino también la actividad con que se verifican unos y otros actos. La expresión es percibida, pero «nuestro interés no vive» en esta percepción; a menos que se nos obligue, no atendemos a los signos, sino a lo designado; la actividad predominante corresponde a los actos de prestar sentido. En cuanto a los actos de intuición que dan la evidencia, o ilustran, o funcionan como quiera que sea, acompañando eventualmente a los primeros e insertándose también en la unidad del acto total, esos actos atraen en distinta medida el «interés» predominante. Pueden preponderar, como en el juicio de percepción, o en el juicio de imaginación, de estructura análoga al de percepción, en los cuales sólo tratamos de expresar la percepción o la imaginación en que vivimos; o como en el juicio de ley plenamente iluminado por la evidencia. Pero pueden también retroceder a un segundo plano y, por último, aparecer como totalmente secundarios; así en los casos de intuitificación imperfecta o completamente impropia del pensamiento imperante, en los cuales son fantasmas fugaces a que apenas prestamos interés. (En los casos extremos cabe dudar, empero, si las representaciones intuitivas concomitantes siguen perteneciendo a la unidad del acto expresivo, o si no son meras concomitancias, que coexisten con los actos en cuestión, pero que no se enlazan con ellos en un acto único.)

Vamos a desarrollar con más detalle algunos puntos, dado el valor peculiar que posee para nosotros el aclarar todo lo posible la situación en este caso de las expresiones.

La expresión y el sentido son dos unidades objetivas que se ofrecen a nosotros en ciertos casos. La expresión en sí, por ejemplo la palabra escrita,

[30] Investigación primera, §§ 8 y 10.

es, como ya hemos expuesto en la Investigación I[31], un objeto físico exactamente lo mismo que un trazo de pluma o una mancha de tinta cualquiera en el papel; nos es «dada», pues, en el mismo sentido en que cualquier otro objeto físico; es decir, aparece, y aparecer no quiere decir aquí como allí otra cosa sino que cierto acto es vivido, en el cual son «apercibidas» de cierto modo tales y tales vivencias de sensación. Los actos aquí en cuestión son, naturalmente, representaciones de la percepción y de la fantasía; en ellos se constituye la expresión en sentido físico.

Pero lo que hace de la expresión una expresión son, como sabemos, los actos enlazados con ella. Estos actos no son meros actos adyacentes a ella, no son meros actos conscientes simultáneamente con ella, sino que son con ella una cosa; y tan una, que difícilmente podremos dejar de confesar que el enlace de unos y otros actos —pues bajo el título de expresión entendemos, naturalmente, con cómoda laxitud, la unidad de acto que la representa— no da realmente por resultado un *acto total unitario.* Así, por ejemplo, un enunciado, una afirmación, es una vivencia rigurosamente unitaria del género juicio, como solemos decir. No encontramos en nosotros una mera suma de actos, sino un acto único, en el que distinguimos, por decirlo así, un lado corporal y otro espiritual. Asimismo, un deseo expreso no es una mera yuxtaposición de expresión y deseo (ya que no también de un juicio sobre el deseo, lo que es discutible), sino un todo, un acto único, que llamamos justamente un deseo. La expresión física, el sonido articulado, puede pasar por inesencial en esta unidad; y lo es, ciertamente, en cuanto que podría ocupar su lugar y realizar la misma función otro sonido articulado cualquiera, y hasta podría desaparecer por completo; pero si existe, y existe en la función como sonido articulado, se fusiona en un acto único con los actos concomitantes. También es seguro que la conexión es en cierto modo totalmente extraesencial, pues la expresión misma, esto es, el sonido articulado aparente, o el signo gráfico objetivo, etc., no debe considerarse como parte integrante del objeto mentado en el acto total, ni en general como algo perteneciente «objetivamente» a él, como algo que lo determina en algún modo. La contribución que prestan los actos constituyentes del sonido articulado al acto total, por ejemplo de afirmación, es de una especie característicamente distinta de la contribución de los actos fundamentantes al modo de los ejemplos discutidos antes, por ejemplo, de los actos parciales que corresponden a los miembros predicativos en las predicaciones completas. Mas, por otra parte, no debemos ignorar que existe a pesar de todo cierta conexión intencional entre la palabra y la cosa. Si, por ejemplo, la palabra denomina la cosa, aparece en cierto modo unida con ella, aparece como algo perteneciente a ella, aunque no sea como una parte o como una propiedad objetiva. La inconexión objetiva no excluye, pues, cierta unidad intencional, que corresponde como correlato al enlace de los actos respectivos en un acto único. Puede servir de corroboración el recuerdo de la

[31] Cf. § 10.

propensión difícilmente extirpable, a exagerar la unidad entre la palabra y la cosa, atribuyéndole un carácter objetivo, por ejemplo en la forma de una mística [32].

En este acto enlazado que comprende el fenómeno de la expresión y los actos de dar sentido, son notoriamente, pues, estos últimos actos, o la unidad imperante en ellos, los que determinan esencialmente el carácter del acto total. Por eso denominamos con el mismo nombre, juicio, deseo, etc., la vivencia expresa y la no expresa correspondiente. En la complexión prevalecen, pues, unos actos de un modo peculiar. Expresamos esto ocasionalmente de la siguiente manera: Cuando formulamos normalmente una expresión *como tal,* no *vivimos* en los actos que constituyen la expresión como objeto físico; nuestro *interés* no se dirige a este objeto; vivimos en los actos que dan sentido, estamos *vueltos* exclusivamente hacia el objeto que aparece en ellos, hemos *puesto la vista* en él, lo *mentamos* en un sentido especial, *estricto.* Hemos indicado también que es posible volverse especialmente hacia la expresión física; pero alterando esencialmente el carácter de la vivencia, que deja de ser entonces una «expresión» en el sentido normal de esta palabra.

Manifiestamente nos hallamos aquí ante un caso de un hecho general, no aclarado todavía suficientemente a pesar de todos los esfuerzos, el hecho de la *atención* [33]. No hay seguramente nada que haya impedido tanto el recto conocimiento sobre este punto como el desconocer la circunstancia de que *la atención es una función selectiva propia de los actos, en el sentido anteriormente precisado de vivencias intencionales;* y que, por ende, no cabe hablar de su comprensión descriptiva mientras se confunda el ser vivido, en el sentido de la simple existencia de un contenido en la conciencia, con el objeto intencional. Es menester que existan los *actos,* para que podamos *vivir* en ellos, para que podamos eventualmente «sumirnos» en su ejecución, y haciendo esto (en un *modo de ejecución* que habría que describir con más detalles), atender a los *objetos* de dichos actos, volvernos hacia ellos accesoria o primariamente, ocuparnos temáticamente con los mismos, según las ocasiones. Uno y otro es lo mismo, sólo que expresado por distintos lados.

Contrariamente a esta doctrina, háblase de la atención como si fuese un título que comprendiese los modos de una función consistente en destacar preferentemente alguno de los contenidos *vividos* en cada caso. A la vez se habla como si estos contenidos, las vivencias mismas en cada caso, fuesen aquello de que se dice en sentido normal que atendemos a ello. No discutimos, naturalmente, la *posibilidad* de prestar atención a los contenidos vividos; pero cuando atendemos a éstos, son objetos de una *percepción* (a

[32] Cf. los intentos de un análisis más profundo del complejo de acto aquí expuesto en la Investigación sexta, §§ 6 y ss.

[33] Con el cual ya hemos tropezado en el curso de nuestra crítica de la teoría imperante sobre la abstracción. (Investigación segunda, § 22.)

saber, la «interna»), y la percepción no es en este caso la mera existencia del contenido en la conexión de la conciencia, sino un *acto,* en el cual el contenido *se torna objetivo* para nosotros. Así, pues, aquello a que en todo caso atendemos y podemos atender, son los objetos *intencionales* de cualesquiera actos y solamente los objetos intencionales. Con esto armoniza el modo normal de expresarse, sobre cuyo verdadero sentido hubiera podido instruirnos la más breve reflexión. Con arreglo a él, los objetos de la atención son en todo caso objetos de la percepción interna o externa, del recuerdo, de la expectación; o también situaciones que son objeto de una consideración científica, etc. Ciertamente, sólo cabe hablar de atención cuando «tenemos en la conciencia» aquello a que atendemos; lo que no es «contenido de conciencia» no puede ser perceptible, no puede ser objeto de atención, no puede ser tema de conciencia. Esto es notorio. Pero resulta peligroso el equívoco del término *contenido de conciencia.* El que lo dicho sea notorio no quiere decir en modo alguno que la atención se dirija necesariamente hacia los contenidos de conciencia en el sentido de *vivencias,* como si no pudiésemos fijarnos en las cosas materiales y en los demás objetos reales e ideales que no son vivencias; sino que es menester que sirva de base un acto en que se torne para nosotros objetivo o representado —en el sentido más amplio de la palabra— aquello a que debemos atender. Esta *representación* puede ser tanto inintuitiva como intuitiva; puede ser tanto inadecuada como adecuada. En otro respecto habría que examinar si la *preferencia* que experimenta un acto sobre otros simultáneos, cuando «vivimos en él» y nos dirigimos, por ende, a sus objetos primaria o secundariamente, o estamos «ocupados especialmente» con ellos, según las ocasiones, *debe ser considerada como un acto,* que haría *eo ipso* de los actos prevalecientes actos complejos —o si bajo el título de atención no se trata más bien de meros *modos de ejecución* de los actos, modos que habría que describir con más detalle en sus especies peculiares. Que es lo que ocurre indudablemente.

Pero no pretendíamos desarrollar una «teoría» de la atención, sino tan sólo exponer la importante función que la atención desempeña en los actos compuestos, como factor que destaca los caracteres de acto. Por medio de esa función influye esencialmente la atención en la configuración fenomenológica de dichos caracteres.

§ 20. *La distinción entre la cualidad y la materia de un acto*

En una dirección muy distinta de la seguida por la distinción últimamente tratada entre actos en los cuales vivimos y actos que transcurren al margen, puede hacerse otra distinción sumamente importante y por de pronto muy patente. Es la distinción entre el carácter general del acto, que da a éste el sello de meramente representativo o de judicativo, afectivo, apetitivo, etc., y su «contenido», que lo define como representación de *este*

objeto representado, como juicio sobre *esta* situación juzgada, etc. Así, por ejemplo, las dos afirmaciones *2 × 2 = 4* e *Ibsen es considerado como el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático* son, en cuanto afirmaciones, de una misma especie; cada una de ellas está cualificada como afirmación. Llamamos a este elemento común la *cualidad del juicio.* Pero el uno es un juicio de este «contenido», el otro un juicio de ese otro «contenido». Para distinguir de otros este concepto de contenido, hablamos de la *materia del juicio.* En todos los actos llevamos a cabo distinciones semejantes entre la *cualidad* y la *materia.*

Bajo este último título no se trata de una división y de una nueva recolección de las partes integrantes del acto, como el acto sujeto, el acto predicado, etc. El contenido total unido sería entonces el acto mismo. Aquello a que nos referimos es algo muy distinto. El contenido en el sentido de materia es un componente de la vivencia concreta, componente que ésta puede tener de común con actos de una cualidad muy distinta. Este componente resaltará con la mayor claridad, si establecemos una serie de identidades en las cuales cambian las cualidades de acto, mientras que la materia sigue siendo la misma idénticamente. No son menester para ello grandes operaciones. Recordemos la expresión usual de que *el mismo contenido* puede ser una vez contenido de una mera representación, otra vez contenido de un juicio, en otros casos contenido de una pregunta, de una duda, de un deseo, etc. Quien se representa que *acaso haya en Marte seres inteligentes,* se representa lo mismo que quien enuncia que *hay en Marte seres inteligentes,* y que quien pregunta: *¿hay en Marte seres inteligentes?,* o quien desea: *¡ojalá haya en Marte seres inteligentes!,* etc. De propósito formulamos en forma explícita las expresiones exactamente correspondientes. La igualdad del «contenido» con diversa cualidad de acto encuentra su visible expresión gramatical, y la armonía de las fórmulas gramaticales puede indicar la dirección de nuestro análisis.

¿Qué quiere decir aquí, pues, el mismo contenido? El objeto intencional es notoriamente el mismo en los diversos actos. Una misma situación objetiva es lo representado en la representación, lo puesto como válido en el juicio, lo deseado en el deseo y lo preguntado en la pregunta. Pero esta observación no nos basta, como pondrá de manifiesto la siguiente reflexión. El objeto mismo no es nada para la consideración fenomenológica real; trasciende del acto, hablando en general. *Es indiferente a este respecto en qué sentido y con qué razón se hable de su «ser», es indiferente que sea real o ideal, que sea verdadero, posible o imposible; el acto va «dirigido a él».* Si se pregunta cómo se entiende que lo no-existente o lo trascendente pueda ser objeto intencional en un acto en que no existe, no hay más respuesta que esta única, que hemos dado antes y es de hecho plenamente satisfactoria: el objeto es intencional quiere decir que hay un acto con una intención caracterizada de un modo definido, la cual constituye en ese modo definido justamente lo que llamamos la intención hacia ese objeto. El referirse al objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial propio

de la vivencia de acto, y las vivencias que tienen esa peculiaridad se llaman (por definición) vivencias intencionales o actos[34]. *Todas las diferencias en el modo de la referencia objetiva son diferentes descriptivas de las correspondientes vivencias intencionales.*

Ahora bien: es de observar, en primer término, que la propiedad de referirse a *cierto* objeto y no a otro —propiedad que se revela en la esencia fenomenológica del acto—, no puede agotar la íntegra esencia fenomenológica del mismo. Acabamos de hablar de diferencias en el *modo* de la referencia objetiva. Bajo esta expresión se reúnen diferencias radicalmente diferentes y que varían con plena independencia mutua. Las unas conciernen a las *cualidades de acto;* así, cuando hablamos de las diferencias según las cuales los objetos son intencionales, ya en el modo de representados, ya en el de juzgados, preguntados, etc. Con esta variación se cruza *otra,* independiente por completo de ella: la variación de la referencia objetiva. Un acto puede referirse a este objeto, el otro a aquél, siendo indiferente a este respecto que se trate de actos de la misma o diversa cualidad. *Cada cualidad puede combinarse con cada referencia objetiva.* Esta segunda variación toca, pues, *a un segundo aspecto del contenido fenomenológico del acto, distinto de la cualidad.*

Tratándose de esta última variación, que concierne a la cambiante dirección hacia el objeto, no se suele hablar, sin embargo, de distintos modos de «referencia objetiva», aunque lo distintivo de esta dirección ha de residir en el acto mismo.

Mirando las cosas más de cerca, pronto notamos que cabe señalar *otra posibilidad de variación independiente de la cualidad* y con respecto a la cual se habla muy justamente de distintos modos de referencia al objeto. Y a la vez descubrimos que la doble variación que *acabamos* de llevar a cabo no es todavía completamente apropiada para distinguir de la cualidad lo que debemos definir como materia. Con arreglo a esta doble variación, tendríamos que distinguir en todo acto dos aspectos: la cualidad, que caracteriza al acto, por ejemplo como representación o juicio, y la materia, que le presta la determinada dirección a un objeto, que hace, por ejemplo, que la representación represente esta cosa y no otra. Esto es, indudablemente, exacto y, sin embargo, equívoco en cierto respecto. En el primer momento se propenderá a interpretar la situación simplemente así: la materia es aquello en el acto que da a éste la dirección justamente a este objeto y no a otro; o sea, el acto queda inequívocamente definido por su carácter cualitativo y por el objeto a que debe tender. Pero justamente esta supuesta trivialidad revela ser inexacta. Es fácil ver, en efecto, que *si fijamos al mismo tiempo la cualidad y la dirección objetiva, todavía son posibles ciertas variaciones.* Dos actos cualificados idénticamente, por ejemplo como representaciones, pueden aparecer dirigidos al mismo objeto, y ello con evidencia, sin que coincidan en su plena esencia intencional. Las represen-

[34] Cf. a esto el apéndice al final de este capítulo, pp. 527 y ss.

taciones *el triángulo equilátero* y *el triángulo equiángulo* son distintas por su contenido, y, sin embargo, ambas están dirigidas al mismo objeto, como puede mostrarse con evidencia. Representan el mismo objeto, pero «de distinto modo». Cosa semejante cabe decir de representaciones como *una longitud de a + b unidades* y *una longitud de b + a unidades;* y cabe decirlo también —como de suyo se comprende— de los enunciados que, teniendo en lo *demás* idéntica significación, sólo se distinguen por tales conceptos «equivalentes». Lo mismo puede decirse comparando enunciados equivalentes en otra forma, por ejemplo, *hará tiempo de lluvia* y *el tiempo resultará lluvioso.* Pero tomemos una serie de actos como la siguiente: el juicio *hoy lloverá,* la presunción *hoy lloverá probablemente,* la pregunta *¿lloverá hoy?,* el deseo *¡si hoy lloviese!,* etc. Esta serie ejemplifica la posibilidad de la *identidad,* no sólo en cuanto a la referencia objetiva en general, sino también *en cuanto al modo de la referencia objetiva, entendido en el nuevo sentido,* modo que no está prescrito, pues, por la cualidad del acto.

La cualidad sólo decide si lo «representado» ya *en un modo determinado* es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etcétera. La *materia* debe ser para nosotros, pues, *aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no sólo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta*[35]. La materia —podemos seguir diciendo para aclarar este concepto— es aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda el objeto correspondiente, sino que también determina *como qué* lo aprehende, qué notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo. En la materia del acto se funda que el objeto sea para el acto éste y no otro; ella es en cierto modo *el sentido de la aprehensión objetiva* (o más brevemente *el sentido de aprehensión*) que funda la cualidad, pero es indiferente a sus diferencias. Materias iguales no pueden dar nunca una referencia objetiva distinta; pero materias distintas pueden dar igual referencia objetiva. Los ejemplos anteriores muestran esto último; en general, las diferencias entre expresiones equivalentes, pero no tautológicas, conciernen a la materia. A estas distinciones no corresponde, naturalmente, una fragmentación concebible de la materia, como si un trozo correspondiese al objeto igual y otro al distinto modo de representarlo. Es notorio

[35] Son perturbadoras las ambigüedades, por desgracia inevitables, de los términos de determinación e indeterminación. Si se habla, por ejemplo, de la indeterminación de la representación perceptiva, que radica en que el reverso del objeto percibido, aunque sin duda es también mentado, lo es de un modo relativamente «indeterminado», mientras el anverso claramente visto aparece «determinado»; o si se habla de la indeterminación con que juzgan los enunciados «particulares», como *un A es b, algunos A son b,* frente a la «determinación» con lo que hace un enunciado singular *este* A_0 *es b;* es claro que semejantes determinaciones e indeterminaciones tienen un sentido completamente distinto del sentido de que se trata en el texto; se refieren a las peculiaridades de las materias posibles, como resaltará más claramente aún en pasajes posteriores.

que la referencia objetiva sólo es posible *a priori*, como un modo determinado de referencia objetiva; sólo puede tener lugar en una materia plenamente determinada.

Agregaremos una observación. *La cualidad de acto* es sin duda alguna *un momento abstracto del acto,* que sería absolutamente inconcebible separado de toda materia. ¿Consideramos posible una vivencia que sea, por ejemplo, una cualidad de juicio, pero no un juicio de una materia determinada? El juicio perdería el carácter de vivencia intencional, que se le ha atribuido evidentemente como esencial.

Lo mismo es aplicable a la materia. También habrá que considerar inconcebible una materia que no sea la materia de una representación, ni la de un juicio, etc.

Hay que atender desde ahora al doble sentido de la expresión: *modo de la referencia intencional;* la cual se refiere, según las consideraciones que acabamos de hacer, ya a las diferencias de cualidad, ya a la materia; lo tendremos en cuenta, empleando expresiones adecuadas, que contengan los términos de cualidad y de materia. Más tarde se pondrá de manifiesto que esta misma expresión tiene aún *otras importantes* significaciones [36].

§ 21. *La esencia intencional y la significativa*

Aplazaremos por el momento la investigación detallada de los muy difíciles problemas apuntados, para estudiar una nueva distinción, en la cual nos encontramos una vez más con un *nuevo* concepto del *contenido intencional* de un acto, concepto que se debe separar del pleno contenido descriptivo del acto.

Hemos distinguido en el contenido descriptivo de todo acto la cualidad y la materia, como dos momentos que se exigen mutuamente. Si los juntamos de nuevo, parece a primera vista que no hemos hecho más que restaurar el acto correspondiente. Miradas las cosas más exactamente, se nos impone, empero, otra interpretación, según la cual *los dos momentos unidos no constituyen el acto concreto completo.* Dos actos pueden ser, en efecto, iguales, tanto respecto de su cualidad como respecto de su materia, y ser no obstante descriptivamente distintos. Dado que, como veremos, debemos considerar la cualidad y la materia como los componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca, parece adecuado designar la unidad de ambos, que sólo constituye una parte del acto íntegro, como la *esencia intencional* del acto. Antes de pasar a justificar este término y la interpretación de la situación que él implica, como nos proponemos hacer, introducimos un segundo término. Siempre que se trate de actos, que funcionen o puedan funcionar como actos de prestar significación a las expresiones —habremos de investigar más tarde si todos lo pueden— hablaremos

[36] Cf. la enunciación de la Investigación sexta, § 27.

más especialmente de la *esencia significativa* del acto. Su abstracción ideatoria da por resultado la significación, en nuestro sentido ideal.

Para justificar nuestra definición de estos conceptos puede ser útil, ante todo, la referencia a la nueva serie siguiente de identificaciones. Decimos en general y con recto sentido que un individuo puede en distintos tiempos, o que varios individuos podrían al mismo tiempo o en distinto tiempo tener *la misma* representación, recuerdo o expectación, hacer *la misma* percepción, expresar *la misma* afirmación, *el mismo* deseo, *la misma* esperanza, etc.[37].

Tener la misma representación quiere decir representar también el mismo objeto, pero no quiere decir sólo esto. La representación que yo tengo de los desiertos de hielo de Groenlandia es seguramente distinta de la que Nansen tiene de ellos; pero el objeto es el mismo. Los objetos ideales: *recta* y *línea más corta* son, asimismo, idénticos; pero las representaciones son distintas (dada una definición adecuada de las rectas).

Al hablar de la misma representación o el mismo juicio, etc., no queremos tampoco significar una identidad individual de los actos, como si mi conciencia estuviese pegada en cierto modo a la de otro. Tampoco queremos decir una relación de igualdad perfecta, o sea, una indistinción con respecto a todos los constituyentes internos de los actos, como si el uno fuese un mero duplicado del otro. Tenemos la misma representación de una cosa, cuando tenemos representaciones en las cuales la cosa se nos representa, no pura y simplemente, sino como exactamente la misma, o sea, según lo expuesto con anterioridad, en el mismo «sentido de aprehensión» o sobre la base de la misma materia. En «esencia» tenemos, en efecto, la misma representación, a pesar de todas las demás diferencias fenomenológicas. La significación de esta identidad esencial resalta más claramente cuando pensamos en la función de las representaciones como fundamentos de actos superiores. Pues también podemos caracterizar *esta* identidad esencial de un modo equivalente, diciendo: dos representaciones son *en esencia la misma,* cuando fundándose en cada una de ellas, tomadas puramente por sí, o sea, analíticamente, podría enunciarse exactamente lo mismo, y nada más, sobre la cosa representada. Y análogamente con respecto a las demás especies de actos. Dos juicios son esencialmente el mismo juicio, cuando todo lo que podría decirse válidamente sobre la situación objetiva juzgada, según uno de los juicios, y puramente sobre la base del contenido mismo del juicio, habría de decirse también válidamente sobre ella según el otro; y nada más. Su valor de verdad es el mismo, y lo es notoriamente cuando «el» juicio, la esencia intencional como unidad de la cualidad y de la materia del juicio, es la misma.

Debemos, pues, ver claramente que *la esencia intencional no agota fenomenológicamente el acto.* Por ejemplo, una representación de la fantasía,

[37] Obsérvese siempre que todo lo psicológico-empírico de las ejemplificaciones resulta irrelevante y desaparece en la aprehensión ideatoria de las diferencias esenciales fenomenológicas.

cualificada como mera imaginación, no se altera *esencialmente* en el aspecto considerado, cuando aumenta o disminuye la plenitud y la vivacidad de los contenidos sensibles que contribuyen a componerla; o refiriéndonos al objeto: cuando el objeto ya aparece con gran claridad y distinción, ya se disipa en una nebulosa confusión, palidece en sus colores, etc. Admítanse variaciones de intensidad, niéguese o no en principio la igualdad entre los fantasmas sensibles, que aparecen aquí, y las sensaciones que entran en la percepción; en todo caso importan poco las cualidades, formas, etc., absolutas, si permanece invariable la intención del acto, su *mención,* por decirlo así. A pesar de todas estas variaciones del fenómeno ficticio de la fantasía, y por considerables que sean fenomenológicamente, el objeto puede seguir ofreciéndose a nuestra conciencia como el mismo objeto invariable e idéntico (identidad de materia); no atribuimos las variaciones a él, sino al «fenómeno»; lo *mentamos* como permaneciendo constante, y lo mentamos en el modo de la mera ficción (identidad de cualidad). La materia cambia, por el contrario, en el curso de la representación unitaria de un objeto, que se da como variable (sin perjuicio de la forma unitaria superior a la cual responde en el objeto intencional, la identidad del objeto que «se» altera). Y análogamente sucede cuando se aprehenden nuevas notas de un objeto, consciente como variable; las cuales no pertenecían antes al contenido intencional del objeto, al objeto de esta representación como tal.

Tampoco sucede de otro modo en la percepción. Cuando hacemos juntos «la misma» percepción o «repetimos» meramente la hecha, trátase sólo de la unidad idéntica de la materia, y, por ende, de la esencia intencional, unidad que no excluye en modo alguno un cambio en el contenido descriptivo de la vivencia. Lo mismo cabe decir de la parte cambiante que la fantasía tiene o puede tener en la percepción o en la representación de lo percibido. El hecho de que se susciten en mí representaciones imaginativas del reverso de esta tabaquera, que se halla delante de mí, o que se comporten con esta o aquella plenitud, continuidad, viveza, etc., no afecta al contenido esencial de la percepción, al sentido de aprehensión, o sea, a aquello en ella que, adecuadamente entendido, explica que se hable justificadamente de la misma percepción frente a una pluralidad de actos de percepción fenomenológicamente diferentes. En medio de todo esto, el objeto es, según hemos supuesto, percibido como el mismo, como dotado de las mismas propiedades, o sea, es «mentado» o «aprehendido» y afirmado en el modo perceptivo.

Por lo demás, una percepción puede tener de común la materia también con una representación de la fantasía, con tal que esta representación aprehenda imaginativamente el objeto o la situación objetiva «como exactamente el mismo» que aprehende perceptivamente la percepción, de suerte que la una no le atribuya objetivamente nada que no le atribuya también la otra. Ahora bien, como la representación puede estar cualificada también igual (recuerdo), vemos que las diferencias específicas de los actos intuitivos no se determinan por la esencia intencional.

Cosa análoga es aplicable naturalmente a los actos de toda especie. Varias personas albergan *el mismo* deseo, si su intención desiderativa es la misma. El deseo puede ser en la una plenamente expreso, en la otra, no; en la una intuitivamente claro por referencia al contenido de la representación fundamentante, en la otra más o menos inintuitivo, etc. La identidad de lo «esencial» reside notoriamente, en todo caso, en los dos elementos que hemos distinguido, en la misma cualidad actual y en la misma materia. Lo mismo decimos de los actos expresivos y en especial de los *actos que prestan significación* a las expresiones; pues como ya hemos expuesto, lo *significativo* en ellos, esto es, lo que forma en ellos el correlato fenomenológico real de la significación ideal, coincide con su esencia intencional.

En confirmación de nuestra interpretación de la esencia significativa (significar *in concreto)* recordemos las series de identidades mediante las cuales distinguimos la unidad de la significación y la unidad del objeto [38], y los frecuentes ejemplos de vivencias expresivas que nos sirvieron para ilustrar nuestra interpretación general de la esencia intencional. La identidad «del» juicio o «del» enunciado reside en la significación idéntica, que se repite en los múltiples actos individuales, justamente como la misma, y está representada en ellos por la esencia significativa. Ya hemos expuesto extensamente que hay aquí campo para distinciones descriptivas muy considerables, relativas a otras partes integrantes de los actos [39].

APENDICE A LOS PARAGRAFOS 11 Y 20

Para la crítica de la «teoría de las imágenes» y de la teoría de los objetos «inmanentes» de los actos

En la interpretación fenomenológica de la relación entre el acto y el sujeto, hay que guardarse de dos errores fundamentales y casi inextirpables.

1. Del error de la *teoría de las imágenes,* la cual cree haber explicado suficientemente el hecho de la representación (encerrado en todo acto) diciendo: «fuera» está —o está al menos en ciertas circunstancias— la cosa misma; en la conciencia hay una imagen que hace de representante de ella.

Frente a esta concepción hay que advertir: que pasa completamente por alto el punto más importante, que es que en la representación imaginativa *mentamos* el objeto *representado en la imagen (el sujeto de la imagen) fundándonos* en el *objeto imagen* aparente. Ahora bien, el carácter de imagen que tiene el objeto que funciona como imagen, no es, notoriamente, un carácter interno, un «predicado real», como si un objeto fuese imagen lo mismo que es, por ejemplo, rojo y esférico. ¿En qué consiste, pues, ese remontarnos sobre la «imagen» (lo único dado en la conciencia) y poder

[38] Cf. *supra, Investigación primera,* § 12.
[39] Cf. *l. c.,* § 17 y § 30.

referirla *como* imagen a cierto objeto extraño a la conciencia? Acudir a la semejanza entre la imagen y la cosa no nos hace adelantar un paso. La semejanza existe, sin duda alguna, como un hecho objetivo, al menos cuando la cosa existe realmente. Pero este hecho no es absolutamente nada para la conciencia, que por hipótesis sólo tiene la imagen [40]; este hecho no puede servir, pues, para aclarar la esencia de la referencia representativa, más concretamente, imaginativa, al objeto exterior a ella, al sujeto de la imagen. La semejanza entre dos objetos, por grande que sea, no hace del uno la imagen del otro. La imagen sólo se torna imagen por la facultad que un *yo* representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa *y mentar* otra en lugar de ella. Pero esto sólo puede consistir en que la imagen se constituye como tal en una conciencia intencional peculiar, y en que el carácter *interno* de este acto, la peculiaridad *específica* de este «modo de apercepción», no sólo constituye lo que llamamos representar imaginativamente, sino que constituye también lo que llamamos la representación imaginativa de este o aquel objeto *determinado,* según la particular determinación, asimismo interna, del acto. En cuanto a las expresiones reflexivas y relacionantes, que contraponen uno a otro el objeto-imagen y el sujeto de la imagen, no indican dos objetos realmente aparentes en el acto imaginativo mismo, sino conexiones cognoscitivas posibles y llevadas a cabo en nuevos actos, *en* las cuales se cumpliría la intención imaginativa y, por ende, se realizaría la síntesis entre la imagen y la cosa representada. La tosca expresión de imágenes internas, en contraste con los objetos externos, no puede tolerarse en la psicología descriptiva, ni menos en la fenomenología pura. El cuadro sólo es imagen para una conciencia que constituya imágenes, la cual presta la *validez* o la *significación* de imagen a un objeto primario —que se le aparece perceptivamente—, mediante su apercepción imaginativa, fundada en este caso en la percepción. Si la aprehensión de algo como imagen supone ya, según esto, un objeto dado intencionalmente a la conciencia, llevaríamos notoriamente a un regreso infinito el considerar este objeto a su vez constituido por una imagen y así sucesivamente; o sea, hablar en serio, con respecto a una percepción simple, de una «imagen perceptiva» inherente a ella, «por medio» de la cual se referiría a la «cosa misma». Por otra parte, hay que aprender a ver con intelección que en todos los casos se necesita alguna «constitución» del objeto de la representación *para* la conciencia y *en* la conciencia, en su propio contenido esencial; y que, por tanto, un objeto no está representado para la conciencia porque *haya* simplemente en la conciencia un «contenido» cualquiera semejante a la cosa trascendente —lo que, considerado exactamente, se reduce a un puro contrasentido—, sino porque toda referencia

[40] Dejamos pasar provisionalmente esta expresión que, exactamente considerada, es impropia y que, en la teoría de las imágenes, resulta inexacta, por ser interpretada como propia.

de la conciencia a su objeto está encerrada en *la esencia fenomenológica* de la conciencia misma y sólo en ella puede estar en principio encerrada, y esto *en cuanto* referencia a una «cosa trascendente». Esta referencia es «directa» cuando se trata de una representación simple, y mediata cuando de una fundada; por ejemplo, reproductiva.

No se debe, según esto, pensar ni hablar como si la llamada «imagen» se condujese respecto de la conciencia como el cuadro respecto de la estancia en que se halla instalado, y como si se hiciese comprensible lo más mínimo con la suposición de una referencia mutua entre dos objetos. Hay que elevarse a la fundamental intelección de que la comprensión deseada es asequible única y exclusivamente mediante un análisis fenomenológico de la *esencia* de los actos correspondientes —en este caso las vivencias intencionales de la «imaginación» en el muy amplio sentido antiguo, el de Hume y Kant— y sobre todo de que su particular naturaleza esencial y *a priori* es la que hace que «aparezca un objeto» en ellas, ya simple, directamente, ya de tal suerte que tenga el «valor», no de ser él mismo, sino una «representación imaginativa» de un objeto semejante a él. Sin que se deba pasar por alto que el objeto-imagen representante se constituye a su vez, como todo objeto aparente, en un acto, que funda el carácter de imagen que tiene este objeto.

Estas consideraciones se extienden notoriamente *mutatis mutandis* a la teoría de los representantes en el sentido más amplio de la *teoría de los signos*. Tampoco el ser signo es un predicado real, sino que necesita un acto fundado y remontarse a ciertos caracteres de acto de nueva índole, que son lo único decisivo fenomenológicamente y lo único fenomenológico real con respecto a este predicado.

Todas estas teorías sucumben principalmente a la objeción de que ignoran sencillamente la multitud de modos de representación esencialmente distintos, que cabe señalar mediante un análisis fenomenológico puro dentro de las clases de la representación intuitiva y la representación vacía.

2. Es un grave error establecer una distinción real entre los objetos «meramente inmanentes» o «intencionales» y los objetos «trascendentes» o «reales» que les corresponderían eventualmente, ya se interprete esta distinción como una distinción entre un signo o una imagen existente realmente en la conciencia y la cosa designada o representada en imagen, ya se interprete el objeto inmanente de otro modo cualquiera, como un dato *real* de la conciencia, por ejemplo como el contenido en el sentido del momento que da la significación. Semejantes errores, que se han prolongado durante siglos (recuérdese el argumento ontológico de San Anselmo), tienen su apoyo en los equívocos del término inmanencia y de otros términos del mismo estilo, aunque también han nacido de dificultades objetivas. Basta expresar lo siguiente, para que todos tengan que reconocerlo: *el objeto intencional de la representación es* el mismo *que su objeto real y —dado el caso— que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos*. El objeto trascendente no sería *el objeto de esta representa-*

ción, si no fuese *su objeto intencional.* Y de suyo se comprende que ésta es una proposición *meramente analítica.* Objeto de la representación, de la «intención», *es y significa:* objeto representado, intencional. Si me represento a Dios o a un ángel, a un ser inteligible, o una cosa física, o un rectángulo redondo, etc., esto aquí nombrado y trascendente es lo mentado, o con otras palabras, el objeto intencional; siendo indiferente que este objeto exista, o sea fingido, o absurdo. El objeto es «meramente intencional», no significa naturalmente que *existe,* pero sólo en la *intentio* y por ende, como parte integrante real de ésta, ni que exista en ella ni una sombra de él. Significa que existe la intención, el *mentar* un objeto de estas cualidades [41]; pero *no* el objeto. Si existe el objeto intencional, no existe meramente la intención, el mentar, sino *también* lo mentado. Pero basta acerca de estas trivialidades que aún hoy son tan mal entendidas por no pocos investigadores.

Lo que acabamos de exponer no excluye naturalmente que se distinga, como ya hemos indicado, entre el objeto pura y simplemente intencionado en cada caso y el objeto *tal como* es intencionado (en qué sentido de aprehensión y eventualmente en qué «plenitud» de intuición) y que este último título exija *análisis y descripciones* peculiares.

[41] Lo cual —para subrayarlo repetidamente— no significa atender justamente a él o estar ocupado temáticamente con él, aunque esto se halle comprendido también en nuestro término general de mención.

CAPITULO 3

La materia del acto y la representación base

§ 22. *El problema de la relación entre la materia y la cualidad del acto*

Hemos cerrado las investigaciones generales referentes a la estructura fenomenológica de las vivencias intencionales, considerando algo que no es de escasa importancia para aclarar nuestros problemas cardinales, que pertenecen especialmente a la esfera de la significación. Trátase de la relación entre la *cualidad* y la *materia* y del sentido en que todo acto *necesita tener por base una «representación»*, y la encierra efectivamente. Tropezamos aquí en seguida con dificultades fundamentales, que apenas han sido tomadas en cuenta, ni en ningún caso formuladas hasta el presente [1]. Este vacío en nuestros conocimientos fenomenológicos es tanto más sensible, cuanto que es necesario juzgar que, sin llenarlo, no se puede hablar de una efectiva comprensión de la estructura esencial de las vivencias intencionales, ni, por tanto, de las significaciones.

Habíamos distinguido la cualidad y la materia como dos momentos, como dos íntimas partes constitutivas de todo acto. Con razón, seguramente. Cuando, por ejemplo, llamamos juicio a una vivencia, es menester que ésta posea una íntima cualidad, y no meramente un signo distintivo accesorio y extrínseco, que la diferencie, como juicio, de los deseos, esperanzas y demás especies de actos. Esta cualidad le es común con todos los juicios. Pero lo que la distingue de todos los demás juicios (o de todos los demás *esencialmente* distintos) es, sobre todo, la materia (prescindiendo de ciertos elementos que se investigarán más tarde). También la materia representa un momento íntimo del acto. Esto no se revela por un camino directo —pues no es fácil separar por el análisis la cualidad y la materia en un juicio aisladamente considerado—, sino que se revela principalmente

[1] Refiriéndonos, naturalmente, al momento de la aparición de la primera edición.

por el camino de la comparación, fijándonos en las correspondientes identidades en las cuales yuxtaponemos actos cualitativamente diversos y encontramos en todos ellos una materia idéntica como momento común; de un modo análogo a como encontramos la misma intensidad o el mismo color en la esfera sensible. *El problema consiste exclusivamente en lo que sea este momento idéntico y en la relación que tenga con el momento de la cualidad;* si se trata de dos *componentes disyuntos, aunque abstractos,* de los actos —como el color y la forma en la intuición sensible—, o si están en otra relación, como la del *género* y la *diferencia,* etc. Este problema es tanto más importante cuanto que la materia es, según hemos dicho, aquello del acto que le presta la *referencia objetiva determinada.* Ahora bien, recordando que todo pensar se verifica en actos, es de un interés epistemológico fundamental conseguir la máxima claridad posible acerca de la esencia de esta referencia.

§ 23. *La concepción de la materia como acto fundamentante de «mero representar»*

La respuesta más próxima la da el conocido principio que Brentano ha utilizado con otras cosas para definir sus «fenómenos psíquicos»: que todo fenómeno psíquico o —ateniéndonos a nuestra definición y terminología— *toda vivencia intencional o es una representación, o tiene representaciones por base.* Expuesto con más exactitud, el sentido de este notable principio es el siguiente: En todo acto, el objeto intencional es un objeto *representado en un acto de representar;* y si no se trata desde luego de un «mero» representar, hay siempre un representar entretejido con uno o varios actos más (o, mejor, caracteres de acto) tan íntima y peculiarmente, que por este medio el objeto representado se ofrece a la vez como juzgado, deseado, esperado, etc. Esta multiplicidad de la referencia intencional no se verifica, pues, en un complejo de actos simultáneos o sucesivos, en que el objeto estaría presente intencionalmente de nuevo con cada acto, o sea, varias veces, sino en un acto rigurosamente unitario, en el cual un objeto único aparece una sola vez, pero siendo en ésta su única presentación, meta de una intención compleja. Podemos exponer también el principio con otras palabras, diciendo: una vivencia intencional adquiere su referencia a un objeto porque en ella está presente una vivencia del representar, que le hace *presente el objeto.* El objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc.

Estos nuevos caracteres intencionales no deben considerarse, claro está, *como actos plenos independientes.* Son inconcebibles, en efecto, sin el acto de representación objetivante, es decir, se hallan fundados en éste. Un objeto —o una situación objetiva— apetecidos, que no estén representados

a una con y en el apetito, no sólo no se encuentran de hecho, sino que son absolutamente inconcebibles. Y así en todos los casos. Es ésta, por ende, una situación que puede formular la pretensión de aprioridad. El principio general, que la enuncia, es una *ley esencial*, que brilla con evidencia. Según ello, no debemos considerar, por ejemplo, la accesión del apetito a la representación fundamentante como la accesión de algo que podría ser por sí lo que es aquí, y sobre todo que podría ser por sí una intención hacia un objeto; sino que debemos considerarlo como la accesión de un factor no-independiente, que es intencional en cuanto tiene efectivamente referencia a un objeto y sería *a priori* inconcebible sin esta referencia, pero que sólo puede desplegarla u obtenerla entretejiéndose íntimamente con una representación. *Esta última* es, en cambio, *más* que una mera *cualidad de acto;* en contraste con la cualidad apetitiva fundada en ella, puede existir muy bien por sí como una «mera» representación, esto es, como una vivencia intencional concreta.

Añadimos a estas explicaciones una observación que debe tenerse presente en las consideraciones siguientes. Como ejemplos justificativos de las *meras representaciones* (en el sentido de Brentano según bien podemos admitir) deben considerarse: todos los casos de mera representación fantástica, en que el objeto aparente no es puesto como existente ni como inexistente y en que faltan por referencia a él todos los demás actos; o los casos en que recogemos y entendemos una expresión, por ejemplo, una proposición enunciativa, sin decidirnos a creerla o no creerla. El concepto de la mera representación queda aclarado principalmente en este contraste con el carácter del *belief* (creencia), cuya accesión completa el juicio; es también conocido el importante papel que este contraste desempeña justamente en la moderna teoría del juicio.

Volviendo a nuestro principio, resulta, pues, como indicamos antes, que se impone el emplear el hecho expresado en él y acabado de exponer, para interpretar la relación entre la materia y la cualidad, definiéndola de la siguiente manera: La identidad de la materia en el cambio de la cualidad descansa en la identidad «esencial» de la representación base. Expresado de otra manera: cuando los actos tienen el mismo «contenido» y sólo se distinguen —desde el punto de vista de su esencia intencional— por ser el uno un juicio, el otro un deseo, el tercero una duda, etc., de dicho contenido, entonces poseen «esencialmente» la misma representación base. Si la representación sirve de base a un juicio, es el contenido de un juicio, en el actual sentido de materia. Si sirve de base a un apetito, es el contenido de un apetito, etc.

Hemos dicho: *esencialmente* la misma representación. No hemos querido decir que la materia y la representación base sean efectivamente una misma cosa, puesto que la materia es un mero momento abstracto de un acto. Al hablar de una representación esencialmente la misma, trátase más bien de las consideraciones anteriores sobre las representaciones de una misma materia, las cuales pueden distinguirse fenomenológicamente, como

es natural, por momentos de escasa importancia para la materia. Como la cualidad es también la misma, todas estas representaciones tienen la misma «esencia intencional».

Resulta, pues, la situación siguiente:

Mientras que cualquier otra esencia intencional es una complexión de cualidad y materia, la esencia intencional de la representación es mera materia, o mera cualidad, como se la quiera llamar. Expresado de otra manera: Unicamente la circunstancia de que las esencias intencionales de todos los demás actos sean *complejas,* de tal suerte, que encierran necesariamente en su seno como parte integrante una esencia representativa, es lo que justifica el hablar ahora de la distinción entre la cualidad y la materia; distinción en la cual se entendería bajo este último título esta necesaria esencia representativa fundamentante. Justamente por eso desaparecería la distinción toda, al tratarse de actos simples, los cuales serían *eo ipso* meras representaciones. Debería decirse, pues, también: la distinción entre la cualidad y la materia no designa una distinción entre *géneros* radicalmente distintos de momentos abstractos de los actos. Consideradas en sí y por sí, *las materias no son nada más que «cualidades», esto es, cualidades representativas.* Lo que hemos llamado esencia intencional de los actos es justamente todo lo cualitativo en ellos; esto es, en efecto, lo esencial en ellos frente a lo accidentalmente mudable.

La situación se expresaría entonces del modo siguiente:

Si un acto es simple, es decir, mera representación, su cualidad coincide con lo que hemos llamado la esencia intencional. Si es compuesto —y compuestos serían todos los actos que no fuesen meras representaciones y además las representaciones compuestas— la esencia intencional compleja no es nada más que un complejo de cualidades unitariamente enlazadas y que fundan una cualidad total unitaria; pero de tal suerte, que toda cualidad primitiva o compleja del producto, que no sea cualidad representativa, ha de estar fundada por su parte en una cualidad representativa, la cual sería o se llamaría en esta función la «materia» correspondiente y, en relación al acto complejo total, la materia total.

§ 24. *Dificultades. El problema de la diferenciación de los géneros de cualidades*

Por luminosa que parezca toda esta interpretación y por indudable que sea la evidencia en que se apoya, no es en modo alguno de tal especie que excluya otras posibilidades. Cierto, existe la evidencia indicada, la del principio de Brentano; pero la cuestión es si la interpretación no ha introducido en ella lo que no hay en ella. Es sorprendente en todo caso la peculiar preeminencia de las representaciones [2], como único género de vivencias in-

[2] Las «meras» representaciones opuestas a los actos del *belief,* como advertimos una vez más. En los dos capítulos próximos investigaremos extensamente lo que le

tencionales cuya esencia intencional —o, lo que ahora querría decir lo mismo, cuya cualidad intencional— sería efectivamente simple. En conexión con esto se halla la *dificultad de comprender la última diferenciación específica de los diversos géneros de esencias intencionales,* o dicho brevemente, de intenciones. Por ejemplo: cuando juzgamos, la plena intención judicativa o el momento que corresponde en el acto de enunciar a la significación de la proposición enunciativa, sería complejo, estaría compuesto de una intención representativa, que haría presente la situación objetiva, y de una intención complementaria, el carácter judicativo propiamente tal, por el cual la situación objetiva estaría presente en el modo de la existencia. ¿Qué sucede, preguntamos, con la última diferencia específica de estas intenciones agregadas? El género supremo: intención se especifica —inmediata o mediatamente, ello es indiferente— en la especie: intención judicativa; la cual hemos de tomar, como es natural, puramente por sí, con abstracción de la presunta intención representativa fundamentante. ¿Es ya esta especie *la última diferencia específica?*

Para obtener conceptos claros, consideremos comparativamente un ejemplo seguro de auténtica diferenciación de una esencia genérica. El género cualidad se diferencia en sentido esencial en la especie color; ésta a su vez en el rojo, a ella subordinado, y más precisamente en el matiz determinado del rojo; éste es la última diferencia específica, que no admite ya una auténtica diferenciación que caiga dentro del género; lo único aquí posible es el entretejerse con otras propiedades pertenecientes a otros géneros, las cuales son a su vez últimas diferencias con respecto a sus géneros. Este entretejimiento determina más aún el contenido; pero ya no lo diferencia en un auténtico sentido [3]. Así, «el mismo» rojo puede tomar una extensión de esta o aquella forma. La nota rojo se modifica, pero no como *cualidad;* se modifica con arreglo al momento del nuevo género extensión, inherente por esencia a ella. Digo el momento inherente *por esencia* a ella. Fúndase, en efecto, en la esencia del color en general el no poder existir sin extensión.

Volvamos a nuestro caso. ¿Qué le sucede, preguntamos, al carácter judicativo que se agrega a la representación fundamentante en el juicio concreto? ¿Es algo completamente igual en todos los juicios? La especie: intención judicativa (tomada de un modo puramente ideal y como acto simple, no complicado con una representación), ¿es propiamente ya una ínfima diferencia específica? [4]. No podremos vacilar en admitirlo. Pero si lo admi-

sucede al sentido del principio de Brentano, si se toman por base otros conceptos de representación.

[3] Cf. Investigación tercera, §§ 4 y ss.

[4] No he querido tomar en cuenta las discutidas subespecies de «juicio afirmativo» y «juicio negativo». Quien admita estas especies puede sustituir en la discusión actual el juicio pura y simplemente por el «juicio afirmativo», por ejemplo. Quien las niegue, tome nuestras expresiones al pie de la letra. Nada de esto afecta a lo esencial de la exposición.

timos e intentamos admitirlo consecuentemente para *todas las especies de intención*, tropezamos con serias dificultades al llegar a las *representaciones*. Pues si tampoco existe una diferenciación dentro de la especie representación, la diferencia entre dos representaciones *in specie* —por ejemplo, la diferencia entre la representación *emperador* y la representación *papa*— no afecta a la intención representativa como tal. ¿Qué es, pues, lo que diferencia estas representaciones, o mejor dicho, estas esencias intencionales, estas *significaciones* representativas? Estas tendrían que ser complexiones formadas por el carácter (la cualidad) «representación» y un segundo carácter, de género totalmente distinto; y como notoriamente se habría perdido dentro del primero toda diferencia en la referencia objetiva, sería el segundo el que introduciría ésta en la significación completa. Con otras palabras, la esencia intencional (en los ejemplos: la significación) correspondiente a la representación no podría ser la última diferencia específica de la intención representativa, sino que sería menester que se agregase una determinación totalmente nueva, de un género totalmente distinto, a la intención representativa diferenciada hasta el último término posible. Toda significación representativa sería una complexión de «intención representativa» y «contenido», o sea, de dos unidades ideales de distinto género, íntimamente entretejidas. Tomando en cuenta nuestros antiguos nombres, deberíamos decir: si consideramos comprensible de suyo, como sucedió anteriormente, que todas las especies de intenciones se diferencian de igual modo, debemos decidirnos de nuevo a estatuir una diferencia esencial entre la cualidad de acto y la materia. No podría sostenerse la opinión según la cual la materia, en el sentido de nuestra definición anterior, sería idéntica a la esencia intencional de una representación fundamentante y esta misma esencia a una mera cualidad representativa.

§ 25. *Análisis exacto de las dos soluciones posibles*

Habrá quien pregunte admirado: ¿para qué tantas minucias, siendo así que se trata de vencer dificultades, que nosotros mismos nos hemos puesto en el camino? Todo —se dirá— es muy sencillo: todo acto de representación tiene, naturalmente, el carácter de acto, que es general a la especie representación, y éste ya no admite más diferenciación auténtica. ¿Qué es lo que distingue entonces una representación de otra representación? Naturalmente, el «contenido». La representación *papa* representa precisamente al papa; la representación *emperador*, al emperador.

Pero con semejantes consideraciones «patentes» sólo puede contentarse quien nunca se haya puesto en claro las distinciones fenomenológicas —o, desde el punto de vista de las unidades ideales, las distinciones específicas— que imperan aquí y, sobre todo, quien nunca haya llevado a cabo la fundamental separación entre el contenido como objeto y el contenido como materia (sentido de la aprehensión o significación); y de igual suerte quien

no tenga en cuenta en este punto (en que tanto importa justamente) la verdad que dice que el objeto en sentido propio no es nada «en» la representación.

Son menester, pues, muchas minucias. Los objetos que no son nada en la representación no pueden ser causa tampoco de ninguna diferencia entre una representación y otra representación; ni, en especial, de la diferencia entre las representaciones por *lo* que representan (diferencia que nos es tan familiar por el contenido propio de las mismas). Si tomamos este *lo* como el «contenido» inherente a la representación misma, a distinción del objeto intencional, lo que se pregunta es precisamente cómo debemos entenderlo. Y no vemos en este punto otras posibilidades que las dos que ya hemos indicado y que vamos a exponer una vez más con el máximo rigor posible.

Podemos admitir *primero:* que lo que constituye la esencia intencional cambiante y, por ende, la cambiante referencia objetiva en el contenido real de la representación, es la cualidad representativa misma, que se diferencia, unas veces, de esta manera, y otras veces, de otra manera. Las representaciones *papa* y *emperador,* no el papa y el emperador mismos, se diferencian de un modo exactamente análogo al modo como se diferencian los colores *rojo* y *azul,* pensados ambos como diferencias determinadas, como «matices». Lo general es la representación, lo particular la representación plenamente determinada, en cuanto a su esencia significativa, la representación diferenciada hasta el último extremo. Igualmente en el caso que nos ha servido de comparación, lo general es el *color,* lo particular *este* y *aquel color* determinados, este *matiz de rojo,* aquel *matiz de azul.* El que una representación se refiera a cierto objeto y de cierto modo no lo debe a un ocuparse con el objeto exterior a ella, existente en sí y por sí. No es como si ella se «dirigiese» a él, en el sentido formal de la palabra, o hiciese algo con él o sobre él, como, por ejemplo, la mano que escribe con la pluma. Tampoco lo debe en general a nada que permanezca exterior a ella, de cualquier modo que sea. Lo debe exclusivamente a su propia y particular naturaleza. Esto último vale para toda interpretación. Pero la que exponemos ahora lo concreta diciendo: una representación dada es una representación que representa *este objeto de este modo* meramente por virtud de su *cualidad representativa diferenciada de esta o aquella manera.*

Pero podemos también admitir como *segunda* posibilidad que se nos ofrece, la de que la plena esencia intencional —o en los ejemplos la plena esencia significativa— que experimenta una abstracción ideatoria cuando hablamos de *la* representación idealmente única: *papa,* o de *la* significación de la voz: *papa,* es algo esencialmente complejo, que se puede descomponer en dos elementos abstractos: el uno, la cualidad representativa, el carácter de acto que tiene la representación, tomado puramente por sí e igual en todas partes; y el otro, el «contenido», la materia, que no entra en la esencia interna de ese carácter, como *diferencia* de la misma, sino que se agrega y completa la plena significación. Una y otra cosa guardan ahora la

misma relación que el *color determinado* y la *extensión,* en el caso comparado. Todo color es color de cierta extensión; toda representación es representación de cierto contenido. La conexión no es accidental en ninguno de los dos casos, sino necesaria y apriorística.

Esta comparación indica también cómo tratamos de entender la naturaleza de dicha complexión y cómo debemos entenderla en el punto en que nos encontramos ahora. Es ésta una forma de complexión, para la cual falta aún un nombre exactamente adecuado. Brentano y algunos investigadores cercanos a él hablan de un enlace de partes metafísicas; Stumpf prefiere el nombre de partes atributivas. Las uniones de propiedades internas en la unidad de la cosa fenoménica externa dan los ejemplos típicos sobre la base de los cuales debe concebirse la idea de esta forma de complexión. Es de observar, según esto, que el carácter complementario que se agrega como contenido determinante al carácter puro de la cualidad representativa —el cual sólo es separable del contenido mediante la abstracción— debe ser considerado, efectivamente, como perteneciente a un *género nuevo.* Pues tan pronto como quisiéramos considerarlo otra vez como un carácter cualitativo, amontonaríanse de nuevo las dificultades, que ahora nos esforzamos por vencer, y sólo habrían cambiado los nombres.

Si nos decidimos, pues, a distinguir entre el «contenido» o la «materia» y el género: cualidad de acto, tendremos que decir que el carácter cualitativo que en sí y por sí hace del representar el representar, y consecuentemente del juzgar el juzgar, del apetecer el apetecer, etc., no tiene en su esencia *interna* ninguna referencia a un objeto. Pero *en esta esencia se funda* una relación sometida a una ley ideal, relación consistente en que semejante carácter no puede existir sin una «materia» complementaria, con la cual se introduce la referencia al objeto en la plena esencia intencional y, por ende, en la vivencia intencional concreta. Esto se aplica *eo ipso* a la esencia significativa de las vivencias expresivas, o sea, a aquello que nos permite hablar, por ejemplo, de un mismo juicio enunciado por diversas personas. Esta esencia significativa, o dicho idealmente, la significación, es en la vivencia concreta de un juicio el carácter de acto que la posición judicativa (la cualidad judicativa abstracta) posee en conexión «atributiva» con el «contenido» (o materia del juicio), mediante la cual se completa la referencia al «objeto», esto es, a la situación objetiva. Y esta posición judicativa es —habrá que decir— inconcebible *a priori* sin un contenido, como lo es un color sin extensión.

§ 26. *Examen y repudiación de la interpretación propuesta*

¿Qué decisión tomaremos entre estas dos posibilidades en pugna que hemos considerado con el mismo cuidado?

Si admitimos la *primera* posibilidad, la representación resulta una excepción chocante en la serie de las vivencias intencionales. Mientras que dentro del género esencial *cualidad intencional,* que comprende como especies coor-

dinadas las cualidades *representación, juicio, deseo, voluntad,* etc., la especie *representación* se diferencia en todas las que llamamos representaciones de este o aquel «contenido», de esta o aquella materia, en cambio las cualidades judicativa, desiderativa, volitiva, etc., son últimas diferencias; las diferencias de contenido son en ellas simples diferencias de las cualidades representativas, que se complican o «sirven de base» a la cualidad de que se trata. No *puede* concebirse la cosa de otra manera. Pues no es posible restablecer la uniformidad, considerando los contenidos diferenciales de los distintos juicios —y lo mismo los contenidos diferenciales de los distintos deseos, voliciones, etc.—, igualmente como diferencias de las especies cualitativas: juicio, deseo, voluntad, etc. Especies puras distintas no pueden tener *las mismas* diferencias últimas. ¿No sustituimos a la dificultad otra dificultad nueva, admitiendo distintas especies del mismo grado, unas de las cuales *tienen debajo de sí* diferencias últimas, mientras que todas las demás *son ya ellas mismas* diferencias últimas?

Si en vista de esto nos familiarizamos con la *segunda* posibilidad discutida, esto nos obligará en seguida, según parece, a introducir nuevas modificaciones en nuestra interpretación. ¿Seguimos teniendo serios fundamentos para afirmar el principio de que toda vivencia intencional o es una «mera» representación, o implica representaciones como «base» necesaria? Semejante privilegio de las representaciones —en cuanto *actos*—, semejante complicación de todos los actos que no son representaciones, parece casi una excepción sin finalidad. Según el sentido de la interpretación, que hacemos nuestra ahora, los «contenidos» considerados como vivencias de un género *peculiar* se limitan a estar unidos por complicación con el carácter de acto que tiene la representación —aunque sea por la complicación más íntima, por la de propiedades internas positivas—, y este modo de complicación se revela *en este caso* capaz de producir lo que llamamos un acto de este contenido. ¿Por qué, pues, sería distinto en las otras especies, o al menos, por qué *tendría* que ser distinto? La expresada forma de complexión de la cualidad representativa y el «contenido», produce por un lado el todo: *representación de este contenido.* ¿Por qué tratándose de los demás actos, por ejemplo, del juicio, la misma forma de complexión, referida a la cualidad judicativa y al contenido, no produciría el todo: *juicio de este contenido?*

Podrá haber especies de actos cuya índole *peculiar* exija por ley una mediación. Podrá suceder que varias cualidades de acto sólo puedan aparecer en complexión, de tal suerte que hayan de tener por base en el todo del acto otras cualidades del acto referidas a la misma materia, por ejemplo, una representación de esta materia, y que su enlace con la materia sea por ende mediato. Pero no parece natural, ni desde luego probable, que haya de ser así siempre y en todas partes, ni sobre todo que la especie de acto que tiene la «mera representación», aquí en cuestión, desempeñe un papel tan importante, y que todo acto que no sea una mera representación sólo pueda adquirir su materia por medio de una de estas representaciones.

§ 27. *El testimonio de la intuición directa. Representación perceptiva y percepción.*

Cerramos estas argumentaciones con lo que debe ser lo primero en la *investigación* de semejantes problemas descriptivos, con el «testimonio de la percepción interna» o, como preferimos decir por buenos motivos, con el testimonio del análisis esencial intuitivo inmediato de las vivencias intencionales. Esta inversión del orden *expositivo* es admisible y aun necesaria en ciertas circunstancias. Todos tributamos, seguramente, los honores debidos, desde el punto de vista epistemológico, a la vivencia de la intuición esencial inmanente bien entendida, o como se suele decir equivocadamente en tales casos, de la «percepción interna». Pero esto no impide que tan pronto como su testimonio es invocado, o sea, formulado conceptualmente y enunciado, pueda perder mucho en fuerza y admitir, por ende, justificadas dudas. Apelando a la misma «percepción interna», llegan los unos a esta tesis, los otros a la opuesta; los unos leen en ella o sacan de ella esto, los otros aquello. Así también en nuestro caso. Los análisis verificados nos ponen justamente en situación de reconocer esto y de distinguir y apreciar aisladamente los errores en la interpretación de los datos de la intuición esencial fenomenológica. Lo mismo pasa con la evidencia de las proposiciones generales, que brotan de la intuición interna de casos individuales, considerada esta evidencia en oposición a las injerencias interpretativas.

[Hemos dicho anteriormente que en las usuales apelaciones a la «evidencia de la percepción interna» se habla *equivocadamente* de percepción interna, en lugar de intuición esencial inmanente. Pues si se consideran las cosas más exactamente, se ve que todas estas apelaciones sirven para comprobar situaciones objetivas, que, o son ya situaciones *esenciales* de la esfera fenomenológica pura, o meras aplicaciones de ellas a la esfera de la realidad psicológica. La comprobación de situaciones objetivas fenomenológicas no puede tener nunca sus fundamentos cognoscitivos en la *experiencia psicológica*, ni en especial en la *percepción interna*, en el sentido natural de la palabra, sino sólo en la *intuición esencial ideatoria fenomenológica.* Esta toma ciertamente su punto de partida ejemplar en la intuición interna. Mas, por una parte, esta intuición interna no necesita ser precisamente percepción interna actual, ni otra experiencia interna (recuerdo), sino que puede servir igualmente bien cualquier fantasía interna y creadora de las ficciones más libres, sólo con tener suficiente claridad intuitiva; y aun sirve ésta preferentemente. Por otra parte, la intuición fenomenológica elimina de antemano, como ya hemos señalado repetidas veces, toda apercepción psicológica y científico-natural y toda posición de existencia real, todas las posiciones de la naturaleza psicofísica con sus cosas, cuerpos y personas reales, incluso el sujeto: yo empírico propio, como en general todo lo trascendente a la conciencia pura. Esta eliminación se verifica *eo ipso,* llevando a cabo

la intuición esencial fenomenológica como una ideación inmanente, fundada en la intuición interna, de tal suerte que oriente la mirada ideativa exclusivamente por el contenido *propio* real o intencional de las vivencias intuidas y traiga a intuición adecuada las esencias específicas de las vivencias, que se particularizan en estas vivencias singulares, así como las relaciones esenciales inherentes a ellas, o sea, *a priori*, «ideales». Es de la mayor importancia llegar a plena claridad sobre esta situación y convencerse de que es un puro error el creer —en discusiones epistemológicas y lo mismo en psicológicas de la índole de éstas— que se apela a la evidencia apodíctica para establecer proposiciones generales sobre los datos de la conciencia, que la fuente de la evidencia reside en la *experiencia* interna, y más especialmente en la percepción interna, o sea, en actos que establecen *existencia*. Este error cardinal origina esa variedad del psicologismo, que cree poder satisfacer las exigencias de una lógica, ética y teoría del conocimiento puras y vencer el empirismo extremo, hablando de evidencia apodíctica e incluso de intelecciones *a priori*, sin abandonar efectivamente el terreno de la experiencia interna y de la psicología. Con esto no se va en principio más allá de Hume, el cual reconoce lo *a priori* en forma de *relations of ideas*, pero a la vez no distingue en principio la experiencia interna y la ideación, hasta el punto de interpretar esta nominalísticamente y disolverla en hechos contingentes.]

Entrando en el detalle, *es evidente*, naturalmente, que toda vivencia intencional tiene por base una «representación»; es evidente que no podemos juzgar sin representarnos la situación objetiva sobre la cual juzgamos; y lo mismo al preguntar, dudar, presumir, apetecer, etc. Pero ¿significa «representación» aquí lo mismo que cuando decimos representación fuera de estas conexiones? ¿No podría ser que sucumbiésemos a las tentaciones del equívoco, principalmente cuando sacamos de aquella evidencia la ley de que toda evidencia actual, o es una «mera representación» o tiene «representaciones» por base? Lo que puede desconcertarnos es la circunstancia de que, si nos atenemos efectivamente a las vivencias de un modo rigurosamente descriptivo, no siempre logramos descomponer los actos, que no son «meras representaciones», en los actos parciales, que por hipótesis los constituyen. Pongamos un caso de verdadera complexión en el modo de referencia intencional, pero con plena identidad de la materia, junto a cualquiera de los casos dudosos. No podemos alegrarnos de algo sin que aquello de que nos alegramos esté frente a nosotros en el modo del ser, en el modo de la percepción, del recuerdo, eventualmente en el modo del juzgar, en el sentido del enunciar, etc. La complexión es absolutamente innegable. Cuando, por ejemplo, nos alegramos al percibir algo, el carácter de acto que posee la alegría se funda en la percepción; ésta tiene su propio carácter de acto y suministra con su materia la materia de la alegría. El carácter de la alegría puede desaparecer totalmente, pero la percepción subsiste, inalterable. Es, indudablemente, pues, una parte integrante de la plena vivencia concreta de la alegría.

La percepción nos ofrece en seguida un ejemplo de complexión de acto dudosa. Distinguimos en éste, como en todos los actos, la cualidad y la materia. La comparación con una mera representación paralela —por ejemplo, una mera fantasía— revela que el mismo objeto puede ser representado *como el mismo* (en el mismo «sentido de aprehensión»), y sin embargo en un «modo» muy distinto. En la percepción, el objeto parecía estar presente, por decirlo así, en su propia «persona». En la representación de la fantasía se nos presenta solamente en imagen, está «representado», pero no personalmente presente. Esta no es, empero, la diferencia que nos interesa aquí; es una diferencia en momentos que no afectan a la materia ni a la cualidad, como, por ejemplo, lo es también la diferencia entre la percepción y el recuerdo de un mismo objeto representado en el mismo sentido de aprehensión, etc. Comparemos, pues, la percepción con cualquier «mera» representación correspondiente a ella, haciendo *abstracción* de semejantes diferencias. Según nuestra interpretación, un elemento abstracto común, la materia, se da por ambas partes en diferente modo, en distinta cualidad de acto. Según la otra interpretación, la que nos parece dudosa, la materia que sirve de base al percibir es ella misma una cualidad de acto, la de un acto fundamentante de mero representar. ¿Se encuentra algo de esto en el análisis? ¿Puede considerarse la percepción como una complexión de acto y *desprenderse* de ella efectivamente una mera representación como un acto independiente?

Quizá se acuda a la posibilidad de una ilusión exactamente correspondiente y se opine que ésta puede considerarse, una vez desenmascarada su falacia, como la mera representación aislada, que estaba injerta íntegramente en la percepción y le proporcionaba la materia. La ilusión era pura y simplemente percepción, mientras no fue reconocida como falacia. Pero después ha desaparecido el carácter perceptivo, la cualidad de acto, que tiene el *belief*, y ha quedado la mera representación perceptiva. La misma complexión debería admitirse, pues, en todas las percepciones; en todas es completada por el carácter de *belief* la representación perceptiva fundamentante, cuya cualidad constituye la materia de la percepción.

A fin de examinar esto de un modo más exacto, consideremos un ejemplo concreto: Paseando por el poliorama encontramos en la escalera a una bella desconocida, la consabida sorpresa del poliorama. Es una muñeca, que nos ha engañado por un momento. Mientras somos presa de la ilusión, tenemos una percepción, tan percepción como otra cualquiera. Vemos una dama, no una muñeca. Reconocido el engaño, sucede a la inversa; vemos una muñeca, que *representa* a una dama. Este término de representar no significa, naturalmente, que la muñeca funcione como retrato de una dama, o sea, al modo de otros muñecos del mismo poliorama que funcionan como retratos «de» Napoleón o «de» Bismarck. La percepción de la muñeca no es base de una conciencia reproductiva, en el sentido de retrato; lo que pasa es que la dama y la muñeca aparecen conjuntamente; son dos aprehensiones perceptivas o dos apariencias de cosas que se penetran mutuamente,

identificándose, por decirlo así, en cierto contenido fenoménico. Y se penetran en el modo de la antítesis, pudiendo la mirada atenta volverse ya al uno, ya al otro de los objetos aparentes, que se anulan mutuamente en el ser.

Pues bien, podría decirse lo siguiente: Aunque la primitiva representación perceptiva no llega a tener aquí una existencia completamente independiente, sino que entra en conexión con una nueva percepción, la de la muñeca, no sirve empero en ésta como fundamento de una verdadera percepción: percibida es sólo la muñeca, ella sola existe realmente para la «fe». El desprendimiento ha tenido éxito, de tal manera que resulta completamente suficiente para el presente fin. Sin embargo, este desprendimiento sólo sería suficiente si tuviésemos derecho a hablar aquí en verdad de un desprendimiento; con otras palabras, si pudiera admitirse que la representación de la dama, en el segundo caso, estaba contenida efectivamente en la percepción de la misma dama en el caso inicial. Pero representación significa allí, o sea, después de desenmascarar el error, tanto como conciencia perceptiva «anulada». Esta conciencia así cualificada, como aparece entonces, no está incluida, naturalmente, en la percepción primitiva. Ambas tienen ciertamente algo de común; en nuestro ejemplo, que no podía estar elegido más favorablemente en este aspecto, son iguales una a otra en tal medida que no es posible más entre la percepción y la representación correspondiente. Ambas tienen, ciertamente, la misma *materia,* para lo cual no sería necesaria en modo alguno una igualdad tan grande. Es la misma dama la que aparece en ambos casos; y lo hace en ambos con idénticas propiedades fenoménicas. Pero en un caso se nos presenta como una realidad; en el otro, por el contrario, como una ficción, que aparece en persona y, sin embargo, como no siendo nada. La diferencia entre uno y otro caso reside en las cualidades. Nos impresiona «casi» como si fuera ella misma una verdadera persona real. La insólita igualdad en cuanto a la materia y a los restantes componentes extracualitativos de los actos suscita, en efecto, la inclinación a caer desde la conciencia imaginativa en la conciencia perceptiva. Lo único que nos impide ceder efectivamente a esta inclinación es la viva contradicción que esta tendencia perceptiva (la tendencia a creer) experimenta —en su dirección hacia la dama que nos hace señas— por parte de la percepción de la muñeca (de la cosa de cera, etc.) que se identifica parcialmente con aquélla, pero que la excluye en los restantes elementos y especialmente por parte de la cualidad de fe, que tiene la percepción. Pero en todo esto la diferencia es de tal índole que queda excluida la idea de que esta representación pueda estar contenida en la percepción. La misma materia es una vez materia de una percepción y otra vez materia de una mera ficción perceptiva. Ambas cosas no pueden estar unidas, evidentemente. Una percepción no puede ser nunca una ficción de lo percibido, ni una ficción puede ser una percepción de lo fingido.

El análisis descriptivo no parece favorecer, pues, en modo alguno la tesis que muchos creen casi comprensible de suyo, a saber: que toda per-

cepción sea una complexión en la cual un momento del *belief*, que constituye lo cualitativo de la percepción, se erige sobre un *acto* de «representación perceptiva completo», o sea, dotado de una cualidad propia.

§ 28. *Investigación especial de la cuestión en el juicio*

Encontramos una situación semejante en una clase de actos que interesa especialmente al lógico, en los *juicios*. *Tomamos aquí esta palabra en su significación predominante, que se orienta en los enunciados (o predicaciones)* y excluye, por ende, las percepciones, recuerdos y actos semejantes (a pesar del parentesco descriptivo no inesencial). En el juicio se nos «aparece», o digámoslo más claramente, nos es objetiva intencionalmente una *situación existente*. Pero una situación objetiva, aun cuando se refiere a algo percibido sensiblemente, no es un objeto que pueda aparecernos en el modo de un objeto percibido sensiblemente, siendo indiferente que sea en la «sensibilidad externa» o en la «interna». En la percepción se nos da un objeto como presente en persona. Lo *llamamos* presente en persona, en cuanto que, fundándonos en esta percepción, pronunciamos el juicio de *que él existe*. En este *juicio*, que puede subsistir como esencialmente el mismo, aun cuando la percepción termine, lo «aparente», lo intencionalmente consciente, no es el objeto sensible existente, sino el hecho *de que existe*. En el juicio nos parece además que algo es de este o aquel modo; y, en general, este parecer —que debe entenderse naturalmente, no como una presunción dudosa, sino como una sólida opinión, certeza o estado de convicción, en el sentido normal del término juicio— tiene lugar en contenidos de diversas formas; es un creer *que S existe o no existe, que S es p o no es p, que S es p o Q es r;* etc.

Al *objeto del creer judicativo* le llamamos *situación objetiva juzgada;* en el conocimiento reflexivo lo distinguimos del *juzgar mismo*, que es el acto en que esto o aquello nos parece ser de este o de otro modo, exactamente como distinguimos en la percepción el objeto percibido del percibir como acto. Respondiendo a esta analogía, debemos considerar también aquí el problema de *si lo que* constituye en el acto del juicio la *materia*, o sea, *aquello que determina el juicio, haciendo de él un juicio sobre esta situación objetiva, reside en un acto fundamentante del representar*. Por virtud de esta representación, la situación objetiva sería ante todo representada, y a este objeto representado se referiría la posición judicativa o el nuevo acto, o más exactamente, la nueva cualidad de acto edificada sobre aquél.

Nadie dudará de que para todo juicio hay (*a priori*, dicho con generalidad esencial) una representación que tiene de común con él la materia, y que, por ende, representa —en un modo exactamente análogo— exactamente lo mismo que el juicio juzga. Así, por ejemplo, al juicio: *la masa de la tierra es aproximadamente* $\frac{1}{325.000}$ *de la masa del sol*, corresponde como

«mera» representación el acto que lleva a cabo todo aquel que oye y entiende esta expresión, sin encontrar motivo para decidirse a juzgar sobre ello. Preguntamos, pues: ¿es este mismo acto parte integrante del juicio, siendo su diferencia respecto del juicio meramente la decisión judicativa, que se *agrega* como un plus a una mera representación? Por mi parte procuro vanamente encontrar confirmado nada semejante en un análisis descriptivo. Echo absolutamente de menos la dualidad aquí exigida en la cualidad de acto. Naturalmente, no se debe sacar un argumento del *término de mera* representación, so pretexto de analizar. El *mero* alude aquí, como en general, a una falta; pero una falta no puede anularse siempre mediante un *complemento*. Así, oponemos a la percepción la «mera» imaginación. La diferencia reside en una primacía por parte de la percepción; pero no en un plus. Igualmente, cuando hablamos de la mera representación, en contraste con el juicio, corresponde al defecto de la primera una primacía del último, la primacía de la decisión judicativa sobre la situación simplemente representada.

§ 29. *Continuación. Asentimiento a la mera representación de la situación objetiva*

Acaso otros encuentren que la complexión que nosotros echamos de menos aparece claramente en ciertos casos. Acaso recuerden las conocidas vivencias en que, sin decidirnos judicativamente, flota en nuestro interior la mera representación, a la cual se agrega con posterioridad el *asentimiento* (o aceptación, y en el caso contrario, el disentimiento o repulsión) como un acto evidentemente nuevo.

No pondremos en duda, naturalmente, esta evidencia; pero bien podemos acometer la empresa de interpretarla, con toda la situación, de otra manera. Ciertamente, hay un acto nuevo que se añade a la «mera representación», esto es, que la sigue y que se afirma luego en la conciencia. Pero la cuestión es *si el nuevo acto encierra en sí efectiva y totalmente el antiguo,* y además si el nuevo brota del antiguo simplemente porque al antiguo, como mera representación, se *asocie la cualidad específica del juicio,* el carácter del *belief,* completándose de esta suerte la vivencia concreta del juicio, como, por ejemplo, la cualidad de acto que tiene la alegría se asocia a un acto de percepción, completando así el acto concreto de la alegría. No hay duda de que, en este surgir el acto nuevo del antiguo, subsiste algo idéntico e incluido en ello lo que hemos llamado la materia. Pero este algo idéntico no necesita ser un acto completo de representación, ni el único cambio ha de ser la agregación de una nueva cualidad fundada por este acto. El proceso podría interpretarse también de otro modo: en el acto primitivo de mera representación, el carácter específico de la representación, es *reemplazado* por el carácter del juicio, mientras que lo idéntico, con la materia

incluida en ello, podría consistir en un momento abstracto que no constituye por sí un acto completo.

Pero debemos ser más exactos. Sólo una parte de la situación queda descrita en cierto modo con el pensamiento que acabamos de intentar; falta justamente lo que da pie para hablar del *asentimiento*. Tomemos por base de una descripción más cuidadosa un ejemplo en que se hable con predilección de asentimiento. Asentimos a un juicio que expresa otra persona. Sus palabras no despiertan, por nuestra parte, inmediatamente, el juicio concordante; llevar a cabo un *juicio concordante*, asumir simplemente lo que se nos comunica, no se llama asentir. Para esto es menester que empecemos por entender el enunciado, sin juzgar nosotros mismos; es menester que lo enunciado se presente a nuestra conciencia como «meramente profundo» y que lo *ponderemos* o que *reflexionemos* sobre él, pues de todos estos actos se trata, notoriamente, en este caso de la mera representación, sobre la cual se edifica el asentimiento. Ahondamos reflexivamente en lo que el otro dice; lo que empieza por ser para nosotros algo meramente indeciso, no debe quedar indeciso; lo formulamos en una pregunta, tendemos a una decisión. Hasta que por fin surge la decisión, el asentimiento adherido, juzgando nosotros mismos y juzgando de acuerdo con el otro. Pues bien, en este juicio no está encerrada, seguramente, la «mera representación» anterior, aquella serie de actos de reflexiva indecisión e interrogación. Lo dado es más bien un juicio que «concuerda», por un lado, con el juicio del que habla, y por otro, con la pregunta considerada, o sea, un juicio que es de la misma materia que uno y otra; y así tiene lugar el asentimiento. Asentir al juicio quiere decir que se juzga exactamente lo mismo, que se juzga sobre la base de la misma materia. Asentir a la pregunta quiere decir tener por verdadero exactamente lo mismo que en la pregunta era tenido por dudoso; el acto acontece nuevamente sobre la base de la misma materia.

Pero miradas las cosas más de cerca, el análisis sigue siendo incompleto; falta propiamente lo específico del asentimiento. La sucesión de una pregunta y de un juicio concordante con él, no constituye todavía el todo: «juicio de asentimiento a la pregunta o al otro juicio». Hay notoriamente cierta *vivencia de transición* que relaciona, o más bien, enlaza los dos miembros distinguidos. La «intención» ponderativa o interrogativa encuentra su cumplimiento en la decisión concordante; y en esta unidad de cumplimiento de la *respuesta* —que tiene el carácter fenomenológico de un momento de unidad— los dos actos no son una mera sucesión, sino que están referidos el uno al otro con una íntima unidad. La respuesta *se ajusta* a la pregunta, la decisión dice: así es —exactamente así como se presentaba a los ojos de la reflexión.

Cuando la ponderación de los motitvos sube y baja, respondiendo en un todo a la imagen de la balanza; cuando una pregunta se trasmuta en la pregunta contraria y ésta en aquélla *(¿es así o no?)*, la intención es también doble y la total vivencia de ponderación encuentra su cumplimiento en cada una de las dos decisiones posibles; *es así-no es así*. La respuesta impletiva

concierne en este caso, como es natural, especialmente a la mitad respectiva de la pregunta ponderativa. En el caso simple, por el contrario, la decisión con materia opuesta tiene el carácter del cumplimiento negativo, o por decirlo así, de la decepción. Esto se extiende de suyo a las disyunciones múltiples, o sea, no dirigidas meramente al sí y el no. El cumplimiento negativo consiste entonces en la decisión *ni A, ni B, ni C,* etc.

En esta vivencia de cumplimiento referida a la pregunta ponderativa, en esta relajación de una especie de tensión, reside notoriamente la fuente originaria del término de juicio de asentimiento —de asentimiento por referencia a otro juicio enunciado por alguien que habla—. El que lo enuncia se representa al oyente ponderando el pro y el contra y desea su asentimiento, cuando no puede contar de antemano con un juicio concordante; y toma la concordancia como un asentimiento, incluso si el juicio igual ha brotado sin ponderación principalmente porque el valor de la concordancia es estimado más alto cuando ésta es el fruto de un proceso de ponderación. El que escucha adopta gustosamente, a su vez, la actitud del que pondera el pro y el contra y asiente después, para dar al otro la satisfacción de haberle arrancado el asentimiento, aun cuando no haya tenido motivo alguno para ponderar nada. Así se inyecta frecuentemente la idea de asentimiento a la simple concordancia; mas el verdadero asentimiento se constituye en la vivencia compleja en que un juicio percibido o representado conduce a hacer una pregunta, la cual encuentra por su parte su cumplimiento y en el caso contrario su decepción, su repulsión en el juicio actual correspondiente.

Después de estas reflexiones debemos *considerar el asentimiento como una vivencia de transición de una especie totalmente análoga al cumplimiento de una presunción, de una expectación, de una esperanza, de un deseo y otras intenciones «teleológicas» semejantes.* Así, por ejemplo, tampoco el cumplimiento de un deseo se reduce a la mera sucesión de la intención desiderativa y de la verificación de lo deseado, sino que implica la unidad de la característica conciencia de cumplimiento. También en este caso encontramos la concordancia en cuanto a la materia; pero la concordancia sola no puede hacerlo, pues si lo hiciera enlazaría en unidad de cumplimiento dos actos cualesquiera de la misma materia. Unicamente la conciencia del cumplimiento coordina —de un modo definido por leyes esenciales— el deseo *de que S sea P* y el saber judicativo *que S es P,* y da a este último el carácter relativo del acto *impletivo* y al deseo mismo el carácter del acto *teleológico o intencional* en sentido estricto.

Este análisis pone completamente en claro algo que queremos hacer notar con vistas a nuestras investigaciones posteriores, a saber, que toda caracterización fenomenológica pura del juicio —que identifique la peculiar cualidad del juzgar con el asentir o reconocer, o con el disentir o rechazar una situación objetiva representada, o un objeto representado— sigue un camino errado. *El asentimiento no es una cualidad de acto, que se agregue al acto anterior de mera representación.* Lo que el análisis encuentra realmente es: primero, la mera representación (y ello comprendía aquí la suce-

sión de los actos de representación indecisa, de interrogación y de ponderación de motivos), la cual se va convirtiendo luego, por medio del carácter impletivo, en un juicio de la misma materia. El juicio no es en sí y por sí una adhesión a aquella mera representación primeramente dada; el juicio sólo es juicio de adhesión, de asentimiento, en aquella conexión de cumplimiento; sólo en ella merece este predicado relativo, así como la «representación» (o ponderación) sólo en ella toma el carácter relativo de «intención teleológica» hacia este asentimiento. La analogía con otras especies de cumplimiento, por ejemplo, con el cumplimiento de un deseo, es muy instructiva en este caso. Tampoco la verificación del hecho deseado o mejor, la fe en esta verificación (pues no se trata de la verificación objetiva, sino de nuestro saber, de nuestro estar convencidos de ella), tiene por sí, ni en sí misma, el carácter de cumplimiento del deseo, sino que lo tiene solamente para quien desea y vive la trasmutación de su deseo en cumplimiento. Nadie describirá la vivencia de cumplimiento en este caso como la mera adición de una nueva cualidad de acto al deseo primitivo; ni menos pensará en interpretar el término final del proceso, la convicción impletiva, como una complexión que incluya el deseo como acto parcial fundamentante.

Después de todo esto, la vivencia de un asentimiento posterior a una mera representación no puede seguir sirviendo de argumento para demostrar que esa constitución de las vivencias intencionales, puesta en duda por nosotros, se da al menos en la esfera del juicio.

Adición

No se nos escapa, claro está, que en la ponderación de motivos, que precede a un asentimiento, está entretejida las más de las veces también una intención desiderativa que se dirige a la decisión judicativa. Pero consideraríamos absolutamente inexacto identificar el *cumplimiento-respuesta a la pregunta teorética,* por decirlo así (en la cual se constituye el aparecer-como-dudoso) con el cumplimiento del deseo fundado en ella (de la *pregunta desiderativa*). Mas parece que *pregunta* es una voz de doble sentido. En un sentido mienta cierto deseo, en el otro un acto de índole peculiar, como el que *supone* todo deseo semejante. El deseo se dirige a la «decisión judicativa», esto es, se dirige a un juicio que decida la *pregunta,* y si ésta es disyuntiva, la *duda*. En suma, el deseo apunta hacia la *respuesta a la «pregunta»*, que por tanto no es en este caso el deseo.

Tampoco la *duda* aludida es un acto efectivo. No es, en general, un acto que sea distinto de la pregunta teorética y que se enlace con ésta en ocasiones, sino que es el caso especial de las preguntas *disyuntivas* en el presente sentido teorético.

§ 30. *La interpretación que concibe la comprensión idéntica de las palabras y las frases, como «mera representación»*

Pero acaso se oponga a nuestra duda el siguiente *argumento general:*

Las mismas palabras y conjuntos de palabras conservan su sentido idéntico en las más diversas conexiones y como partes de la expresión de actos totalmente diversos. Ha de corresponderles, por tanto, *una vivencia siempre homogénea,* la cual sólo puede concebirse como una *representación* que está siempre a su base.

El uno juzga que *S es p;* otro oye las mismas palabras y las entiende, sin juzgar él mismo. Las mismas palabras funcionan en igual sentido, son usadas y recogidas con igual comprensión. La diferencia es clara: en el segundo caso tiene lugar la mera comprensión de las palabras. En el primero, algo más; la comprensión es la misma, pero se juzga además. Ensanchemos el círculo de los ejemplos. Diversas personas pueden desear, esperar, presumir, dudar, etc., exactamente esto mismo, *que S sea p,* y pueden hacerlo en los actos expresos correspondientes. Todos ellos entienden las palabras comunes, todos ellos tienen también en común con el que juzga lo que éste tiene en común con el que comprende meramente «*S es p*». Notoriamente, en este último se encuentra *aislado* lo que en el primero aparece dotado además del carácter de la convicción, del deseo, de la esperanza, etc. La mera comprensión es en este caso la mera representación, que suministra la base siempre igual a toda la serie de actos de la misma «materia». Esta misma interpretación se extiende luego, naturalmente, de los actos expresos a los no expresos.

Este es seguramente un argumento seductor. Hablar del mismo sentido, de igual comprensión de las palabras y las frases, alude a algo siempre igual en los actos heterogéneos, que se expresan de este modo; alude incluso a algo tal que por referencia a él no sólo nos atribuimos un «tomar posición», o sea, una acción subjetiva, en esos actos de convicción, de deseo, de esperanza, etc., sino que creemos apropiárnoslo en sí y por sí igualmente en una actividad, en una verificación activa de la comprensión. Pero por mucho que todo esto responda a caracteres peculiares, efectivamente fenomenológicos, es de observar que no definimos el concepto de acto mediante una actividad, sino que nos decidimos a usar esta palabra simplemente como abreviatura de la expresión *vivencia intencional.* Ahora bien, por esta última entendíamos toda vivencia concreta que se «refiere intencionalmente» a un objeto, en los conocidos «modos de conciencia» que sólo pueden distinguirse mediante ejemplos. Por tanto, aquella comprensión idéntica deja abiertas de nuevo a la interpretación las dos posibilidades. O se trata de algo común que no es un acto completo, pero sí aquello en el acto correspondiente que le presta la propiedad de la referencia objetiva (y este algo común se da en diversas cualidades de acto, mediante las cuales se completa

la plena esencia intencional de los actos respectivos). O lo común consiste en una plena esencia intencional, y por ende, todos los actos de un grupo coherente tienen por base un acto propio de comprensión, que funda ya estos, ya aquellos otros actos o mejor cualidades de acto. De este modo brotaría, por ejemplo, el juicio —por enriquecimiento de la mera representación con la cualidad del juicio— o el deseo —enriquecimiento por la cualidad del deseo—, etc.

En todo caso no podemos considerar como completamente seguro que aquel supuesto aislamiento de la representación fundamentante en la *mera comprensión de la proposición enunciativa,* sea efectivamente un aislamiento y además en el sentido que se pretende aquí. Considerando las cosas más exactamente, se ve que *esta vivencia guarda con el juicio actual una relación análoga a la que guarda la mera representación de la fantasía con el recuerdo exactamente correspondiente.* Son diversos modos de referencia intencional a un mismo objeto consciente en igual «sentido»; y esto quiere decir que son *dos actos de igual materia y diversa cualidad.* El uno de ellos no está encajado realmente en el otro, de suerte que aquél experimente en éste la mera adición de una nueva cualificación.

§ 31. *Una última objeción contra nuestra interpretación. Meras representaciones y materias aisladas*

Quien ahonde sin prevenciones en las circunstancias descriptivas, quien no se deje extraviar por prejuicios ni equívocos, llegará a compartir con nosotros la convicción de que las representaciones —en el sentido de actos que están aislados, como *meras representaciones* y, sobre todo, se oponen a los *juicios* como actos específicamente peculiares— no desempeñan en el conocimiento un papel tan predominante como se suele admitir; y que lo que se les atribuye —representar en todos los actos el objeto intencional— es llevado a cabo por *vivencias no-independientes, que entran necesariamente en todos los actos, porque entran como momentos abstractos en su esencia intencional.*

La parte adversa se deja seducir reiteradamente por el siguiente argumento: Para que un carácter intencional pueda referirse a un objeto, éste necesita sernos *representado.* ¿Cómo podemos tener por verdadera, desear, poner en duda, etc., una situación objetiva, si no nos la representamos? Y *eso que la representa* es precisamente la *representación base.*

Nada hay que oponer objetivamente a esto. Lo dicho es completamente verdadero. Pero no es objeción contra nuestra interpretación. Sin duda, es inherente a toda vivencia intencional un componente o factor que cuida de representar la cosa. Pero un componente que sea un *acto completo* —ésta es precisamente la cuestión—. Y es la cuestión, sobre todo, con referencia al caso para nosotros particularmente interesante del *juicio* y del componente inherente al juicio como *representación de la situación objetiva juz-*

gada. A nosotros nos ha parecido imponerse ineludiblemente el hecho de que este componente haya de ser —por lo que respecta al momento esencial encargado con él de «representar» la situación objetiva— de un género esencialmente distinto de los caracteres que designamos en otros casos como *cualidades de acto;* o en otras palabras, de los conocidos caracteres a los que la cosa representada debe el ser juzgada, deseada, etc. Entre estos caracteres contamos nosotros también el de aquel «mero» representar de que se hablaba antes; pero no el momento del «contenido» o de la materia (momento que permanece idéntico), aunque ésta —o también el componente de acto que sirve de base— pueda ser llamada también representación o representar.

Cabría, finalmente, intentar la siguiente salida. Una vez concedido que los «contenidos» no son cualidades de acto, pudiera parecer posible, sin embargo, que exactamente los mismos contenidos que aparecen en actos, o sea, en entrelazamiento complementario con cualidades de acto, apareciesen en otras circunstancias también por sí, o en vivencias concretas libres de toda cualidad de acto. Y por este último camino se obtendrían los auténticos casos de meras representaciones como vivencias concretas, que no serían *actos,* si seguíamos insistiendo en introducir en el concepto de acto la coexistencia de alguna cualidad de acto.

Pero si se considera atentamente la esencia de las vivencias correspondientes, parece indispensable concebir el mero representar ralmente como un acto. El entrelazamiento de las materias con las cualidades de acto es un entrelazamiento de elementos abstractos, como nos convencemos dé ello sobre la base de una intuición ejemplar. La materia no puede existir aislada; sólo puede alcanzar concreción, evidentemente, completándose con momentos que están definidos por ley mediante el género supremo: cualidad de acto. El mero entender, el mero «representarse indecisamente» en general, es algo esencialmente distinto del «establecer» que lleva a cabo la fe o de cualquier otra «toma de posición» (presumir, desear, etc.). Pero entonces hemos de reconocer y de fijar fenomenológicamente diferencias en ese género mismo que llamamos cualidad de acto [5].

[5] Cf. a esto mis *Ideen*, libro I, sección II, § 109, pp. 222 y ss. El conocimiento más profundo de la naturaleza de la «modificación cualitativa» («modificación de la neutralidad») exigió amplificaciones de la teoría de la «cualidad de acto», que dejan intacto, sin duda, el contenido esencial de las reflexiones desarrolladas en el presente capítulo, pero que llevan consigo una nueva interpretación de los resultados conseguidos.

CAPITULO **4**

Estudio sobre las representaciones fundamentantes, con especial referencia a la teoría del juicio

§ 32. *Un doble sentido de la palabra representación y la supuesta evidencia del principio de la fundamentación de todo acto en un acto de representación*

Si nos es lícito considerar como seguros los resultados del último capítulo, hay que distinguir un *doble concepto de representación.* Una *representación,* en el *primer* sentido, es un *acto* (o una peculiar *cualidad de acto)* lo mismo que un juicio, un deseo, una pregunta, etc. Ofrecen ejemplos de este concepto todos los casos en que palabras aisladas o proposiciones enteras están fuera de su función normal, siendo meramente entendidas; como cuando entendemos proposiciones enunciativas, interrogativas, desiderativas, sin juzgar, preguntar, desear nosotros mismos. Caso análogo es todo «mero tener presente» ideas sin expresarlas, sin «tomar posición» ante ellas; todo «mero» fantasear, etc.

En el *otro* sentido, una *representación* no sería un acto, sino la *materia de acto,* que constituye un aspecto de la esencia intencional en *todo* acto completo; o, tomado más concretamente, sería esta materia en unión con los demás elementos de que ella necesita para su plena concreción, o sea, lo que llamaremos más tarde *representación* en sentido estricto. Esta segunda «representación» sirve de base a todo acto, por ende, también al acto de representar en el *primer* sentido. Cuando tal hace, la materia —que puede funcionar como idéntica en actos de distinto género— está dada en unión con una cualidad de acto peculiar, el «representar», en un «modo de conciencia» especial.

Si la significación de los términos que hablan de actos de mera represen-

tación se orienta en el sentido de los ejemplos anteriores, es indudable la posibilidad de verificar fenomenológicamente en ellos el análisis en cualidad y materia, lo mismo que los demás actos. Exactamente lo mismo que en el caso del juicio distinguíamos entre el carácter específico de la convicción y el contenido de la convicción, distinguimos en el presente caso entre el peculiar estado psíquico de aquel mero entender o mero tener presente de un modo indeciso, y el contenido determinado que constituye el qué de este entender. Lo mismo pasa, como es notorio, cualquiera que sea el círculo de ejemplos escogido para aclarar el mero representar o poner de relieve su concepto. Pero ha de tenerse presente siempre que al hablar de este análisis no hablamos de una posible desmembración de los actos, sino de una distinción de momentos *abstractos* o de aspectos de estos actos. Estos aspectos resaltan en una consideración comparativa; son aquellos momentos ínsitos en la *esencia* misma de los actos y que determinan la posibilidad de ordenar los actos en ciertas series de igualdad y diversidad. Lo que de igual o diverso cabe mostrar intuitivamente en estas series, son precisamente dichos aspectos, como la cualidad y la materia. Nadie puede descomponer ningún movimiento en dirección, velocidad, etc.; pero sí distinguir en él estas determinaciones.

El principio de que *toda vivencia intencional o es ella misma una (mera) representación, o tiene una representación por base*, se presenta como una *pseudoevidencia*, según las precedentes investigaciones. El engaño se basa en el doble sentido expuesto de la palabra representación. El principio, rectamente entendido, habla en su *primera parte* de la representación en el sentido de cierta *especie de actos;* en la *segunda*, de la representación en el sentido de la mera *materia del acto*, completada del modo antes indicado. Esta segunda parte por sí, o sea, el principio de que *toda vivencia intencional tiene una representación por base*, sería una *auténtica evidencia*, con tal de que se interpretase *representación* como *materia completada*. El principio falso y combatido por nosotros surge cuando la representación se interpreta también en esta parte como acto.

Pero hay una duda que nos aconseja cautela en este punto. ¿No hay más que *un* modo de interpretar la «representación» como *acto?* ¿Acaso no admite el principio en cuestión otras interpretaciones que queden intactas ante nuestras objeciones? En este caso, nuestra exposición sería completamente exacta con referencia al concepto de representación que ella suponía, siguiendo las habituales explicaciones del sentido de la palabra; pero no con referencia a otros conceptos de representación y a las nuevas interpretaciones del cambiante y equívoco principio que pueden obtenerse por medio de ellos.

§ 33. *Restitución del principio sobre la base de un nuevo concepto de representación. Nombrar y enunciar*

Surge, pues, la cuestión de si no podría sostenerse plena y totalmente el principio *sobre la base de otro concepto de representación.*

A la unidad del acto corresponde en cada caso la unidad objetiva, la unidad del objeto —entendido en el más amplio sentido— a que se refiere «intencionalmente». Ahora bien, encontrábamos dudoso el principio que consideramos, en cuanto entendía por representación cierto *acto* que se referiría a esta total unidad objetiva del acto correspondiente y fundaría este acto; la situación objetiva, que es mentada en el juicio, deseada en el deseo, presumida en la presunción, etc., es necesariamente una situación representada; y representada en un acto peculiar de «representación». El título de «representación» comprendía en esta interpretación la «mera» representación, una especie de acto, que nos explicábamos tomando como ejemplos la mera comprensión de palabras desgajadas o la mera comprensión de proposiciones enunciativas oídas y frente a las cuales nos «comportásemos de un modo completamente neutral». Pero el principio adquiere un sentido nuevo e indubitable tan pronto como entendemos bajo el término de *representación* un nuevo concepto, que resulta fácil de formar, puesto que se alude a él cuando se habla de los *nombres como expresiones de representaciones.* Lo que ya no podemos pedir en este caso es que esta representación abarque intencionalmente la total unidad objetiva del acto de que se trate. Podemos, pues, *comprender bajo el título de representación todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto,* a modo de las percepciones y de las intuiciones paralelas, que aprehenden de un solo golpe o mientan en un solo rayo de mención su objeto, o a modo de los *actos-sujetos* unimembres *en los enunciados categóricos,* o de los *actos de simple suposición,* que funcionan como primeros miembros en los actos de enunciación hipotética, etc.

Al decir esto nos referimos a la siguiente distinción descriptiva, sumamente importante:

Cuando llevamos a cabo un juicio, un acto completo de predicación, algo nos parece *ser o no ser;* por ejemplo, *S es p.* Pero el mismo ser que nos «representamos» aquí, nos lo representamos notoriamente de un modo muy distinto cuando decimos: el *ser-P de S.* Igualmente, la situación objetiva *S es p* se presenta a nuestra conciencia de un modo muy distinto en un juicio, en que enunciamos pura y simplemente *S es p* y en el *acto-sujeto* de otro juicio, como cuando decimos *el hecho de que S sea p* —o sencillamente *que S sea p— tiene por consecuencia... es grato, es dudoso,* etc. Análogamente cuando decimos en la premisa de una proposición hipotética o causal: *si* o *porque S es p,* o en el segundo miembro de una proposición disyuntiva: *o S es p,* etc. En todos estos casos, la situación objetiva —*no* el *juicio*— es

objetiva para nosotros, en un sentido distinto del del juicio cuyo pleno correlato objetivo forma; y está representada, por ende, con significaciones diferentes de aquéllas con que lo está en este juicio; y es objetiva notoriamente, en cambio, en un sentido análogo a aquél en que lo es la cosa que miramos con un solo rayo visual en la percepción, o en la fantasía, o en la contemplación de una imagen, si bien una situación objetiva no es una cosa, ni en general nada que pueda percibirse, fantasearse ni imaginarse en sentido propio y estricto.

Refiriéndome a las *proposiciones que funcionan como sujetos,* he dicho antes, en el paréntesis, que *no son representaciones* de los juicios, sino de las *situaciones objetivas* correspondientes a éstos. Hay que tener esto muy en cuenta. Los juicios, en cuanto vivencias concretas, son, naturalmente, como las cosas, objetos de una posible percepción, fantasía y eventualmente reproducción, aunque no física. También pueden funcionar como objetos-sujetos en los juicios. Este es el caso de los *juicios sobre juicios.* En su expresión se encontrará *una proposición en el lugar del sujeto,* siempre que no se designen de un modo meramente indirecto los juicios juzgados, diciendo, por ejemplo, *este juicio, tu juicio,* etc. Pero no siempre que una proposición se encuentre en dicho lugar tiene, como aquí, la función de *nombrar* un juicio. *Juzgar un juicio es, en efecto, otra cosa que juzgar sobre una situación objetiva;* y por tanto, son también cosas distintas *representarse un juicio como sujeto (o nombrarlo) y representarse una situación objetiva como sujeto.* Cuando decimos, por ejemplo, que *es grato que S sea p,* no queremos decir que el juicio sea grato. Es también indiferente en este punto el entender por juicio el acto singular o la proposición, el juicio en sentido específico. Lo grato es más bien *que así sucede,* la situación objetiva, el hecho. Es lo que enseña también el giro objetivamente equivalente —aunque modifica la significación— *el ser P de S (el triunfo de la causa justa, etc.) es grato.*

Tomando por base el nuevo concepto de representación, y renunciando, como ya hemos indicado antes, *a la pretensión de que la representación como acto fundamentante abarque la materia toda del fundado,* el principio anteriormente rechazado de que todo acto que no sea de suyo una representación necesita estar fundado en una representación, parece adquirir, efectivamente, un valioso contenido, para el cual podemos muy bien pretender la *evidencia.* Más exactamente deberíamos formularlo ahora así: *todo acto, o es de suyo una representación, o está fundado en una o varias representaciones.* Los actos, unimembres (o unirradiales) de la percepción, del recuerdo o la expectación, de la imaginación, etc., suministran ejemplos de la primera mitad del principio. Estos actos serían, pues, las «meras» representaciones. Los juicios o predicaciones, así como las meras representaciones (en el anterior sentido de la palabra), que les corresponden como actos paralelos, ofrecen ejemplos de la segunda mitad. Un juicio tiene por base una representación por lo menos; así como todo enunciado plenamente expreso contiene por lo menos un «nombre». Si fuese justa la opinión predominante,

que atribuye al juicio simple la forma normal *S es p,* tendríamos que admitir como mínimo dos representaciones o dos nombres. *Pero el número máximo es ilimitado.* En un solo juicio son posibles cuantas representaciones se quiera; y si se atribuye esto al carácter compuesto del mismo, es indiferente, pues todo juicio compuesto es también un solo juicio.

Exactamente lo mismo parece aplicable a todos los demás actos, con tal de que sean actos plenos e íntegros. El deseo: *ojalá S sea p, ojalá triunfe la verdad,* etc., tiene en *S* y *p* sus representaciones; la verdad es objeto de una simple posición como sujeto, y el deseo se funda en el triunfo representado como predicado de ella. Lo mismo sucede en todos los actos de estructura análoga, así como en los actos más simples, por ejemplo, en los que se fundan inmediatamente en intuiciones, como una alegría por algo percibido.

Finalmente, podemos añadir aún el principio de que *los últimos actos fundamentantes en toda complexión* de actos son necesariamente representaciones.

§ 34. *Dificultades. El concepto de nombre. Nombres ponentes y no-ponentes*

El nuevo concepto de representación no está, empero, libre de dificultades. Es innegable que esos actos llamados a ser últimas fundamentaciones tienen algo de común, puesto que «representan» en cierto sentido estricto un objeto. Pero con esto no está dicho que la representación en este sentido designe un género esencial de vivencias intencionales, de tal suerte que la unidad genérica haya de estar determinada puramente por la *cualidad de acto* y los actos excluidos de la esfera de la representación hayan de ser todos de géneros *cualitativamente distintos.* Ahora bien, no es fácil decidir en qué consistiría el rasgo común.

Habría que exponer a este respecto lo siguiente: Cuando se dice de los *nombres* que son *la expresión de las representaciones,* como se hace habitualmente, se trata esencialmente del presente concepto de representación. Todas las «representaciones» expresables nominalmente forman en todo caso una unidad, en que vamos a fijar primeramente la vista. El vario sentido del término expresar trae consigo que se pueda entender aquí por representación tanto las *intenciones* significativas nominales como los correspondientes cumplimientos significativos. Pero unas y otros, los actos inintuitivos y los intuitivos, caen igualmente en este caso bajo el concepto de representación ya señalado. Por nombres no debemos entender *meros sustantivos,* los cuales no expresan por sí solos ningún acto completo. Si queremos comprender claramente lo que son y significan aquí los nombres, lo mejor será considerar las conexiones y principalmente los enunciados en que los nombres funcionan en su significación normal. Vemos entonces que las palabras o las complexiones de palabras, que deben ser consideradas como nom-

bres, sólo expresan un *acto completo* cuando o representan *el sujeto simple completo de un enunciado* —en cuyo caso expresan un acto-sujeto completo— o, prescindiendo de las formas sintácticas, *pueden* desempeñar en un enunciado la función de sujeto simple, sin alteración de su esencia intencional [1]. El mero *sustantivo* no constituye, por ende, un nombre completo, ni tampoco unido a la proposición adjetiva o relativa que le acompaña eventualmente; necesitamos añadir aún el artículo determinado o indeterminado, que desempeña una función significativa muy importante. *El caballo; un ramo de flores; una casa que está construida con piedra arenisca; la apertura del Reichstag* —pero también expresiones como: *que el Reichstag se halle abierto,* son nombres.

Observemos ahora una notable diferencia. En muchos casos, pero notoriamente no en todos, son los nombres o las representaciones nominales de tal índole que tienen la intencionalidad hacia su objeto y lo nombran como *existente en realidad,* sin ser por ello más que meros nombres, o con otras palabras, sin poder considerarse como enunciados completos. Esto último queda excluido ya por el simple hecho de que los enunciados no pueden figurar nunca en el lugar del sujeto, sin modificar su significación. Los juicios pueden figurar como sujetos de juicios en el sentido de *objetos juzgados;* pero nunca como *actos sujetos* de otros juicios, como «representaciones», sin cierto cambio de sentido. Ciertamente no se nos querrá conceder esta importante afirmación sin una fundamentación detallada. Esta fundamentación será dada más adelante. Prescindiendo provisionalmente, pues, de los casos en que al parecer figuran en el sujeto enunciados completos, entran en nuestra consideración nombres como *el príncipe Enrique, la estatua de Roldán en el mercado, el cartero apresurado,* etc. Quien usa estos nombres en una expresión veraz y en su sentido normal *sabe* que el príncipe Enrique es una persona real y no un ser fabuloso, que en el mercado hay una estatua de Roldán, que el cartero pasa apresurado. Más aún. Los objetos nombrados se presentan seguramente a su ojos de otro modo que unos objetos puramente imaginados, y no sólo se le aparecen como existentes, sino que los expresa también como tales. Sin embargo, en el acto nominativo no predica nada de esto. Por excepción puede expresar el ser al menos atributivamente, o sea, en la forma: *el S realmente existente,* así como en los casos contrarios quizá diga: *el supuesto S, el imaginario S,* etc. Pero la posición es llevada a cabo también en el nombre enriquecido gramaticalmente (quede indeciso si no ha experimentado una esencial modificación de sentido en lugar de una mera ampliación de éste) por aquel momento del acto que se expresa en el artículo determinado y solamente la materia ha cambiado. En todo caso no se enuncia *que existe S,* sino que el *S* (en su eventual modificación de sentido) es representado atributivamente como *realmente existente,* puesto además y

[1] Se excluyen, pues, por parte del sujeto las multiplicidades conjuntivas o disyuntivas como las que ilustran los ejemplos *A y B son p, A o B es p.* Podemos decir también: la función de sujeto es *como tal* simple, la predicación no es *plural* en sentido lato.

nombrado, por ende, en la forma: *el S realmente existente;* y nombrar no es aquí tampoco por su sentido idéntico a *enunciar.*

Si se concede esto, tenemos que distinguir *dos clases de nombres o de actos nominales: aquellos que dan a lo nombrado el valor de algo existente* y aquellos que *no lo dan.* Un ejemplo de estos últimos, caso de que se necesite, nos lo ofrece la materia nominal de toda reflexión existencial, que empieza, efectivamente, sin posición existencial alguna.

Una diferencia análoga se encuentra notoriamente en otros actos fundamentantes, como enseña la comparación de una premisa hipotética y una causal. Mas no era de esperar otra cosa, pues estos actos se hallan esencialmente emparentados con los nominales. La diferencia entre actos ponentes y no ponentes se extiende, en general, *sobre la esfera total* de la representación en el presente sentido, que rebasa ampliamente el de las representaciones propiamente nominales. En la esfera de las representaciones intuitivas, que no funcionan en sí nominalmente, pero que tienen la misión lógica de cumplir intenciones significativas nominales y que forman parte de este sentido a que ahora nos referimos, son actos ponentes: la percepción, el recuerdo y la expectación sensibles, que se apropian el objeto en un solo rayo de mención ponente. No ponente es la correspondiente percepción anómala por estar despojada de su valor de ser; por ejemplo, la ilusión que permanece libre de toda posición respecto a la realidad del objeto aparente, y lo mismo todo caso de mera fantasía. En general, *a todo acto ponente corresponde un posible acto no ponente de la misma materia; e inversamente.*

Ahora bien, esta característica diferencia es notoriamente una *diferencia en la cualidad de acto;* hay, por tanto, cierta dualidad en el concepto de representación. ¿Podemos seguir hablando de un *género* representación en sentido riguroso? ¿Podemos admitir que las representaciones ponentes y no ponentes son especies o diferencias de este género unitario?

La dificultad desaparecería de un golpe si se pudiesen considerar los actos ponentes como actos ya fundados y admitir, por ende, que no son en sí mismos meras representaciones, sino que están fundados en representaciones, agregándose a la mera representación el carácter de posición, respecto del cual sólo habría que examinar si no es sencillamente homogéneo con el carácter de la cualidad del juicio.

Pero esta interpretación aparece muy dudosa después de los análisis que hemos desarrollado. Así como no cabe desprender de una percepción un *acto* de mera representación, o de un enunciado actual un acto de enunciación meramente entendida, pero no juzgada, tampoco cabe desprender, por ejemplo, del acto ponente de una intención significativa nominal un acto sin posición. La analogía de los actos nominales y proposicionales ha de ser necesariamente completa, puesto que corresponde *a priori* a todo acto nominal ponente y completo un posible enunciado independiente y a todo acto no-ponente un acto correlativo de enunciación modificada, de mera comprensión del enunciado. El análisis conduciría, pues, también en esta esfera más

amplia, al resultado de que lo común a los actos ponente y no ponente de igual contenido, no consiste en un acto completo, sino en una mera materia de acto, que está dada con distinta cualidad de acto en ambos casos. Se puede entender meramente un nombre, pero este mero entender no está contenido en el uso ponente del nombre. Por aquí no hay, pues, camino para evitar la indicada escisión, en la clase de las representaciones, en el presente sentido de los actos nominales.

§ 35. *Posición nominal y juicio. Si los juicios en general pueden convertirse en partes de actos nominales*

Pero volvamos ahora a la cuestión antes planteada sobre el parentesco y en general sobre la exacta *relación entre las representaciones ponentes y los juicios predicativos.* Quizá se intente considerar la distinción de las dos especies de actos como extraesencial, diciendo, por ejemplo: El nombre ponente no es, ciertamente, un enunciado, esto es, una predicación independiente, la expresión de un juicio autosuficiente, por decirlo así. No obstante, nos da un juicio, aunque un juicio destinado a servir de supuesto o base a otro acto, que debe edificarse sobre él. Esta función, *que no altera el contenido intencional del juicio,* es la que determina la forma verbal distinta. Cuando alguien dice: *el cartero apresurado,* en esta expresión se halla implícito el juicio: *el cartero pasa apresurado.* La forma nominal es un mero signo de la función tética del sujeto, que alude a la subsiguiente posición del predicado.

Sin embargo, no será fácil que aprobemos este modo de convertir la diferencia en cuestión en una diferencia completamente superficial, como si se enlazasen meramente nuevos actos al juicio, que permanecería idéntico y la forma gramatical del nombre tuviese meramente el carácter de un signo indirecto de esta forma de enlace. La mayoría de los lógicos, entre ellos pensadores tan profundos como Bolzano, han considerado la diferencia entre los nombres y los enunciados como esencial y la ciencia madura les dará la razón. Puede existir sin duda algo común entre ambos, pero es menester negar que la diferencia sea meramente extrínseca. Dicho más exactamente, es menester ver claro que los actos nominales y los juicios completos jamás pueden tener la misma esencia intencional y que por ende todo tránsito de una función a la otra comporta necesarias alteraciones en esta esencia, no obstante la conservación de un contenido común.

Lo que hace errar en este punto sería principalmente la circunstancia de que las auténticas predicaciones, los *enunciados completos, pueden funcionar en cierto modo como sujetos.* Aunque no son los actos sujetos mismos, se insertan en ellos en cierto modo, a saber, *como juicios determinantes* por referencia a los sujetos ya representados por otra parte. Ejemplo: *el ministro —llega en este momento— resolverá.* En lugar del enunciado entre paréntesis puede decirse también, sin alteración del sentido, *el ministro,*

que llega en este momento, o *el ministro —llegado en este momento—.* Pero pronto se ve que semejante interpretación no es completamente justa. La atribución puede representar con frecuencia una predicación determinativa; pero aun cuando hiciese esto siempre —lo que no sucede, sin duda alguna— sólo concierne a una parte del nombre sujeto. Después de suprimir todos estos adjuntos determinativos, queda todavía un nombre completo, al cual sería esfuerzo vano atribuir un juicio en pura función de sujeto. En nuestro ejemplo, la predicación determinativa se apoya en el nombre *el ministro,* del cual ya no puede segregarse una segunda predicación. ¿Cuál sería aquí el juicio fundamentante? ¿Cómo dice este juicio en fórmula independiente? ¿Quiere decir *el ministro* acaso lo mismo que *él es un ministro?* Pero entonces *él* sería un nombre completo y reclamaría un juicio propio para sí. Pero ¿cómo se expresaría éste? ¿Es acaso el juicio que diría, formulado independientemente: *él existe?* Pero en este juicio se halla contenido el mismo sujeto *él* y así iríamos a parar a un regreso infinito.

Es indudable que una gran parte de los nombres, entre ellos todos los nombres atributivos, han «nacido» inmediata o mediatamente de juicios y, conforme a este origen, conducen a juicios. Pero con estos términos de nacer y conducir queda dicho que son distintos unos y otros. Esta distinción es tan neta, que no debemos borrarla por prejuicios teoréticos o por la mayor sencillez que cabría esperar en la teoría de la representación y del juicio. El juicio precedente no es aún la significación nominal que brota de él. *Lo dado en el nombre como sedimento del juicio no es el juicio, sino una* modificación *netamente distinta de él.* La verificación del acto modificado no contiene ya nada del inmodificado. Una vez que hemos visto por experiencia o por lo menos no es necesario llevarlo a cabo, *ni contribuye en nada al acto π es un número trascendente,* decimos en adelante: *la ciudad de Halle del Saale, el número trascendente π.* En este caso ya no llevamos a cabo el juicio, o por lo menos no es necesario llevarlo a cabo, *ni contribuye en nada al acto de la significación nominal allí donde tiene lugar paralelamente.* Y así en *todos* los casos.

Hemos hablado anteriormente, es cierto, de que los juicios pueden aparecer en función determinante; pero esto no debe tomarse con todo rigor ni propiedad. Considerando la cosa más exactamente, esta función consiste sólo en hacer *surgir* ante nuestros ojos, por decirlo así, la atribución que enriquece el nombre. *El juicio mismo no es una función atributiva, ni puede asumir nunca esta función;* tan sólo proporciona el terreno de donde brota fenomenológicamente la significación atributiva. Verificada esta operación, puede desaparecer nuevamente el juicio y subsistir, empero, el atributo con su función significativa. En aquellos casos excepcionales nos encontramos, pues, con *complexiones;* la función atributiva está entrelazada con la predicativa; ésta hace surgir de su seno aquélla, pero *mantiene a la vez su propia validez junto a la otra;* de aquí la expresión normal entre paréntesis. Los casos habituales de función atributiva se hallan libres de esta complicación. Quien habla del *emperador de Alemania,* o del *número tras-*

cendente π no mienta: *el emperador —éste es el emperador de Alemania,* o π — *éste es un número trascendente.*

Para comprender plenamente lo que acabamos de exponer es necesaria una importante indicación complementaria. La verificación del acto «modificado», decíamos, no contiene ya el «primitivo»; éste se encuentra a lo sumo complicado con aquél de un modo accesorio y superfluo. Pero esto no excluye que el juicio «primitivo» «resida lógicamente» en cierto modo en el acto «modificado». Es de observar en este punto que *los términos de nacimiento y de modificación no deben en modo alguno entenderse en un sentido empírico-psicológico y biológico, sino que expresan una peculiar relación esencial fundada en el contenido fenomenológico de las vivencias.* Está implícito en el propio contenido esencial de la representación nominal, atributiva, que su intención «conduzca» al juicio correspondiente, que se dé en sí misma como una «modificación» de este juicio. Si queremos «realizar» con plena propiedad y distinción el sentido de representaciones del tipo: *el p S (el número trascendente* π *),* tratando para ello de traer a presencia impletiva lo «mentado» en una expresión semejante, tenemos que apelar, por decirlo así, al correspondiente juicio predicativo, tenemos que llevar a cabo este juicio y sacar de él, hacer surgir de él, derivar de él, como de su «origen», la representación nominal. Esto mismo es notoriamente aplicable. *mutatis mutandis,* a las representaciones atributivas no ponentes. En su verificación «adecuada», exigen fenomenológicamente actos predicativos de naturaleza cualitativamente modificada (que son los actos coordinados a los juicios efectivos) para poder surgir de ellos como de su origen. En la esencia de la representación atributiva está implícita fenomenológicamente, pues, cierta mediatez, a que dan expresión los términos de nacer, derivarse y también, por otra parte, remitir a. Así es como, *a priori,* la fundamentación de la validez de toda atribución nominal conduce a la del juicio correspondiente, y resulta forzoso decir correlativamente que el objeto nominal, en su correspondiente formulación categorial, es «derivado» de la respectiva situación objetiva, o sea, que ésta, en su ser verdadera, es de suyo anterior a aquél.

Después de estas consideraciones podemos afirmar, pues, en general, que *entre los nombres y los enunciados existen diferencias que afectan a la esencia significativa,* o que descansan en las «representaciones» y los «juicios» como actos esencialmente distintos. *Así como tratándose de la esencia intencional no es lo mismo aprehender perceptivamente algo existente que juzgar* que existe, *tampoco es lo mismo nombrar algo existente como tal y enunciar (predicar) de él* que existe.

Si consideramos ahora que a todo nombre ponente corresponde evidentemente un juicio posible, o a toda atribución una predicación posible, y viceversa, después de haber negado por otra parte la identidad de estos actos, con respecto a su esencia, sólo queda la hipótesis de que existan en este punto *conexiones* sometidas a leyes y, como es notorio, a *leyes ideales.* Estas conexiones, en cuanto sometidas a leyes ideales, no aluden a la génesis causal o a la coexistencia empírica de los actos coordinados; aluden a cierta

congruencia operativa y sometida a leyes ideales de las correspondientes esencias de acto ideativamente aprehensibles [2], que tienen su «existencia» y su «orden ontológico» señalado por la ley en el reino de la idealidad fenomenológica, lo mismo que los números puros y las especies puras de figuras geométricas en el reino de las idealidades aritmética o geométrica. Si entramos en la esfera apriorística de las ideas puras, podemos decir también, con respecto a la esencia significativa específica de los actos correspondientes y con generalidad pura, o sea, absoluta, que no «se pueden» llevar a cabo los unos sin «poder» llevar a cabo los coordinados a ellos; más aún, que también desde el punto de vista de la validez lógica existen aquí coordinaciones en forma de equivalencias sujetas a ley, de tal suerte, que no se puede —racionalmente— empezar diciendo, por ejemplo, *este S,* sin conceder «potencialmente» *que hay S.* Con otras palabras: es imposible *a priori* que sea válida una proposición con cualesquiera nombres ponentes y que no sean válidos los juicios existenciales correspondientes a esos nombres. Es ésta una de las leyes de ese grupo de leyes ideales «analíticas», que se fundan en la «mera» forma del pensamiento, o en las categorías o ideas específicas correspondientes a las formas posibles del pensamiento «propio».

§ 36. *Continuación. Si los enunciados pueden funcionar como nombres completos*

Todavía tenemos que considerar una clase importante de ejemplos para corroborar también en ella nuestra interpretación de la relación entre los actos nominales y los juicios. Trátase de los casos en que las *proposiciones enunciativas* no sólo son empleadas con un designio determinativo y —en cuanto enunciados actuales— parecen formar *partes* de nombres, sino que *parecen funcionar justamente como nombres íntegros y completos.* Ejemplo: *causará alegría a los labradores que por fin haya llegado la lluvia.* La proposición sujeto es un enunciado completo. Concederlo parece ineludible. Lo que se mienta es, en efecto, que la lluvia ha llegado realmente. La expresión modificada que ha recibido el juicio, mediante la forma de una proposición subordinada, sólo puede servir aquí para indicar la circunstancia de que el enunciado se halla en función de sujeto, de que el enunciado tiene la misión de suministrar el acto fundamentante para una posición predicativa que debe erigirse sobre él.

Todo esto suena muy bien. Pero si la interpretación impugnada encontrase en esta clase de casos un sostén efectivo y fuese en ellos efectivamente admisible, pronto se produciría también la duda de si no será sostenible asimismo en más amplios círculos, a pesar de nuestras objeciones.

Consideremos el ejemplo más detalladamente. A la pregunta: ¿de qué

[2] Desde el punto de vista gramatical-lógico puro, hay aquí cierta clase de modificaciones significativas fundadas en la esencia pura del significar. (Cf. Investigación cuarta.)

se alegran los labradores?, se reponde: *de que... o del hecho de que por fin haya llegado la lluvia.* El hecho, la situación de hecho, puesta en el modo del ser, es, pues, el objeto de la alegría, es el sujeto de quien se enuncia. Podemos nombrar este hecho de varias maneras. Como tratándose de cualquier otro objeto, podemos decir simplemente: *esto.* Pero podemos decir también *este hecho,* o concretando más, *el hecho de la llegada de la lluvia, la llegada de la lluvia,* etc.; y análogamente, como en el ejemplo, *«que haya llegado la lluvia».* En esta serie sucesiva resulta claro que esta proposición es un nombre, exactamente en el sentido en que lo son todas las demás expresiones nominales de hechos; y que no se distingue esencialmente de los demás nombres, que figuran en los actos que confieren sentido en general. Esta proposición *nombra,* exactamente como ellos; y nombrando, *representa;* y como otros nombres nombran otros objetos —cosas, propiedades, etc.—, ella nombra (y representa) una *situación de hecho,* y más especialmente, un hecho empírico.

¿Cuál es, pues, la diferencia entre este *nombrar la situación de hecho* y el *enunciarla* en el enunciado independiente, que sería en nuestro ejemplo el enunciado: *por fin ha llegado la lluvia?*

Sucede a veces que *primero* enunciamos simplemente la situación de hecho y *luego* nos referimos nominativamente a ella: *por fin ha llegado, etcétera —esto causará alegría a los labradores—.* Aquí podemos estudiar el contraste; aquí es innegable. La situación de hecho es la misma antes y después; pero se nos presenta objetivamente de un modo muy distinto. En el simple enunciado juzgamos sobre la lluvia y su llegada; ambas cosas son para nosotros *objetivas* en el sentido estricto de la palabra, están *representadas.* Pero no llevamos a cabo una mera serie de representaciones, sino un *juicio,* una peculiar *unidad de la conciencia,* que *enlaza* las representaciones. Y en este enlace se constituye para nosotros la conciencia de la *situación objetiva. Es una misma cosa llevar a cabo el juicio y adquirir «conciencia» de una situación objetiva en este modo* «sintético» *que pone algo «con respecto a algo».* Se lleva a cabo una tesis y *con referencia a ella* una segunda tesis dependiente; de tal suerte que en la fundamentación de una de estas tesis sobre la otra tiene lugar la constitución intencional de la unidad sintética de la situación de hecho. Esta *conciencia sintética* es notoriamente algo muy distinto del *oponerse algo en una tesis unirradial,* por decirlo así, *en un posible acto sujeto simple, en una representación.* Compárese la manera en que se tiene «conciencia» de la lluvia, y, sobre todo, compárese la conciencia judicativa, el *enunciar* la situación *objetiva,* con la conciencia representativa limítrofe en nuestro ejemplo, con el *nombrar* la misma situación: esto *causará* alegría a los labradores. *Esto* señala como con el dedo la situación enunciada. Mienta, pues, esta misma situación. Pero esta mención no es el juicio mismo, que ya ha *pasado,* que ya ha transcurrido como un proceso psíquico de estos y aquellos caracteres; es un *acto nuevo y de una especie nueva,* que se *opone* simplemente en una tesis unirradial, como acto indicativo, a la situación *objetiva* ya constituida

anteriormente de un modo sintético o plurirradial, teniendo ésta por objeto en un sentido, por ende, muy distinto que el juicio. Por tanto, la conciencia de esta situación se adquiere «originariamente» en el juicio; la intención que se dirige a ella en un solo rayo supone la plurirradial y alude en su propio sentido a ella. Ahora bien, *a priori* en todo modo plurirradial de conciencia fúndase la posibilidad (como posibilidad esencial «ideal») de convertirse en la unirradial, en que la situación de hecho es «representada» u «objetiva» en sentido estricto. (Así como, por ejemplo, se funda *a priori* en la esencia ideal de una figura geométrica la posibilidad de que «se» la haga girar en el espacio, convertirse por deformación en ciertas figuras distintas, etc.) En todo caso, hay ahora algo completamente claro: el «modo de la conciencia», la manera de ser intencional el objeto, es distinta en cada uno de los dos casos. Pero esto sólo es otra expresión para decir que nos encontramos aquí ante actos «esencialmente» distintos, actos de diferente esencia intencional.

Si prescindimos del señalar propiamente dicho, lo esencial del *esto*, subrayado en el ejemplo anterior, se encuentra también en el pensamiento de la *mera proposición en el lugar del sujeto* (y en cualquier otro lugar de cualquier conexión, que exija precisamente representaciones); así como por otra parte *falta* necesariamente en el pensamiento del enunciado independiente y propiamente tal. *Tan pronto como está vivo el elemento significativo correspondiente al artículo determinado, se ha llevado a cabo una representación en el presente sentido.* Es indiferente a este respecto que una lengua o un dialecto use efectivamente o no el artículo, que se diga *el hombre* u *homo*, *Isabel* o *la Isabel*. Es fácil ver que este elemento significativo tampoco falta en la proposición en función de sujeto: *que S es p*. De hecho, *que S es p* significa tanto como *esto; que S sea p*, o, parafraseando sólo un poco, como *el hecho, la circunstancia, etc., de que S sea p*.

Según todo esto, el estado del asunto no es en modo alguno susceptible de autorizarnos para hablar aquí de un juicio, de una predicación actual, que pueda ser un *sujeto* o en general un *acto nominal*. Antes bien, vemos con plena claridad que entre las proposiciones que funcionan como nombres de situaciones objetivas y los correspondientes enunciados de las mismas situaciones, existe, en cuanto a la esencia intencional, una diferencia que sólo salvan ciertas relaciones sometidas a leyes ideales. *Un enunciado no puede funcionar nunca como nombre, ni un nombre como enunciado, sin alterar su naturaleza esencial,* esto es, sin una alteración de su esencia significativa y con ella de la significación misma.

Con esto no se quiere decir, como es natural, que los actos correspondientes sean descriptivamente del todo extraños unos a otros. La materia del enunciado es parcialmente idéntica a la del acto nominal; en ambos la intención va a la misma situación objetiva por medio de los mismos términos, aunque en diversa forma. Según esto, la gran afinidad de forma expresiva no es casual, sino que está fundada en las significaciones. Si por accidente la *expresión* permanece inalterada, a pesar de haberse alterado

la función significativa, nos encontramos justamente con un caso especial del equívoco. Pertenece a la amplia clase de los casos en que las expresiones funcionan *con una significación anómala*. Esta anomalía, en cuanto radica en la esencia pura de la esfera de la significación, es notoriamente de la especie de las anomalías *gramaticales puras* [3].

Nuestra interpretación puede extenderse, pues, consecuentemente a todas las clases de casos. Distinguimos en todas ellas las representaciones y los juicios y, dentro de las representaciones, las representaciones ponentes, que otorgan el valor del ser, y aquellas que no lo son. Tampoco vacilaremos *en negar a las premisas causales,* a las proposiciones de la forma: *porque S es p, el carácter del juicio y en ponerlas en la misma relación con las premisas hipotéticas que aquella que hemos reconocido entre los nombres ponentes y no ponentes*. El *porque* puede *conducir* a un juicio que enuncie que *S es p;* pero en la proposición causal misma ya no se lleva a cabo este juicio, ya no se enuncia *S es p,* sino que se funda sobre una proposición subordinada, simplemente «representativa» —la cual, en cuanto tesis-premisa causal, está caracterizada en su sentido propio como una modificación de una síntesis judicativa—, una segunda proposición, la tesis-conclusión (se lleva a cabo ésta «con referencia» a aquélla). El todo es una nueva forma de síntesis judicativa, cuyo contenido significativo puede expresarse en escasa paráfrasis, diciendo: que el ser de la situación de hecho fundamentante *condiciona* el de la resultante. Premisa y conclusión *además*, sólo en el modo de la complexión pueden funcionar aquí como juicio; como cuando enunciamos *S es p, y porque lo es,* es *Q r*. No se trata aquí tan sólo de establecer sintéticamente la consecuencia, sino de tener y mantener judicativamente, en la conciencia sintética, relacionante, estas dos situaciones de hecho: *S es p* y *Q es r*.

Las ampliaciones que acabamos de verificar revelan que las representaciones nominales en sentido estricto y propio se limitan a representarnos una clase más amplia, pero exactamente definida, de actos «téticos», «ponentes unirradiales». Es necesario tener esto en cuenta también en lo que sigue, aun cuando concretemos nuestras consideraciones a las representaciones efectivamente nominales; con arreglo a esto debe entenderse el término *representación nominal* en un sentido muy amplio, cuando funcione como término de clase.

También es de tener muy en cuenta la terminología que nos ha dado *aquí* la norma, y según la cual se ha entendido por *juicio* la significación de un enunciado completo independiente. La tesis que hemos sentado en lo anterior dice precisamente que esta significación no puede convertirse, sin íntima modificación, en la significación de una premisa hipotética o causal, ni, en general, en una significación nominal.

[3] V. Investigación cuarta, § 11 y la adición al § 13.

CAPITULO **5**

Otras contribuciones a la teoría del juicio. La «representación» como género cualitativamente unitario de los actos nominales y proposicionales

§ 37. *El fin de la siguiente investigación. El concepto de acto objetivante*

Las investigaciones que acabamos de desarrollar no han resuelto aún la cuestión planteada al comienzo del § 34. Nuestro resultado dice que la «representación» y el «juicio» son actos esencialmente distintos. En este resultado se habla de la «representación» en el sentido de acto nominal y del «juicio» en el sentido de enunciado, y más concretamente en el sentido de formulación del enunciado normal, completo por sí —la ambigüedad de los términos exige recurrir de continuo a los conceptos correspondientes—. Nombrar y enunciar no son, pues, distintos desde el punto de vista «meramente gramatical», sino «esencialmente distintos»; y esto quiere decir a su vez que ambas clases de actos —comprendiendo en cada una los que dan significación y los que dan cumplimiento a las significaciones— son distintos por su *esencia intencional,* y en este sentido como *especies de acto.* ¿Hemos demostrado con esto que la representación y el juicio, los actos que prestan significación y sentido impletivo al nombrar y al enunciar, pertenezcan a distintas *clases fundamentales* de vivencias intencionales?

Manifiestamente la respuesta debe ser negativa. No se ha dicho nada semejante. Debemos considerar que la esencia intencional se compone de los dos aspectos *materia y cualidad* y que la diferencia entre las «clases fundamentales» de los actos se refiere solamente a las cualidades de acto, como es claro de suyo. Debemos considerar, además, que de cuanto hemos

expuesto no se deduce ni siquiera que los actos nominales y los proposicionales sean necesariamente *de distinta cualidad;* mucho menos, pues, que sean necesariamente de distinto género de cualidad.

No debe encontrarse dificultad en el punto últimamente subrayado. La materia de acto, en *nuestro* sentido, no es nada extraño o extrínsecamente adicionado al acto, sino un momento íntimo, un aspecto inseparable de la intención, de la esencia intencional misma. No debe engañarnos la expresión de: «distintos modos de conciencia» en los cuales podemos tener conciencia de la misma situación objetiva. Esta expresión alude a actos heterogéneos; pero no por esto a cualidades de acto heterogéneas. Permaneciendo idéntica la cualidad, podemos tener conciencia en diverso modo de la misma objetividad, circunstancia que ya nos sirvió de guía en la concepción de la idea de materia [1]. Piénsese, por ejemplo, en las representaciones ponentes equivalentes. Estas representaciones se dirigen justamente por medio de distintas materias al mismo objeto. Por ende, la modificación significativa esencial que tiene lugar en el tránsito de un enunciado a la función nominal, o a otra función equiparable con ésta, y en cuya demostración tanto hemos insistido, no puede tener otro contenido que el de *un cambio de materia con identidad de la cualidad,* o al menos *del género de la cualidad,* según la especie de la modificación nominal.

La atenta consideración de las materias mismas basta ya para revelar que ésta es, fielmente descrita, la efectiva situación. El complemento por el artículo, de naturaleza nominal, o por expresiones nominales como: *la circunstancia de que...*, *el hecho de que...*, que en los ejemplos anteriormente discutidos reconocimos era necesario, en el caso de un tránsito de la significación proposicional a la función de sujeto, nos muestra ciertos puntos en que se delata el cambio de sentido en el contenido esencial de la materia transferido sin menoscabo de su identidad; en que aparecen, por ende, funciones aprehensivas, que faltan en el enunciado primitivo, o que están reemplazadas en él por otras. Los elementos esenciales concordantes de uno y otro caso experimentan, como podemos ver en general, una *distinta «formación categorial»*. Compárese, *por ejemplo, la forma S es p* con su modificación nominal *S, que es p.*

Las consideraciones siguientes pondrán en claro, por otra parte, que entre los actos nominales y los proposicionales existe comunidad de género en cuanto a las *cualidades;* con lo cual llegaremos a la vez a *la definición de un concepto de representación nuevo, más amplio y todavía más importante* que el últimamente considerado, y por medio del cual el principio de la fundamentación de todo acto en representaciones experimentará una nueva interpretación de particular importancia.

Para distinguir los dos conceptos presentes de «representación», hablaremos —con referencia al concepto estricto— de *actos nominales* y —con referencia al concepto lato— de *actos objetivantes,* sin que por lo demás

[1] Cf. *supra,* § 20.

esto implique hacer una propuesta terminológica definitiva. Después de todo lo dicho en el último capítulo, en que introdujimos el concepto de representación nominal, apenas es necesario señalar que bajo el título de actos nominales no se entienden meramente los actos que acompañan a las expresiones nominales, dándoles su significación, o que se incorporan a éstos como su cumplimiento, sino también todos los actos que funcionan de un modo análogo, independientemente de que se hallen en una función gramatical.

§ 38. *Diferenciación cualitativa y material de los actos objetivantes*

Hemos distinguido dentro de los actos nominales los ponentes y los no ponentes. Los primeros son en cierto modo menciones del ser; son ora percepciones sensibles, ya percepciones en el sentido lato de supuestas aprehensiones del ser en general, ya los demás actos que, sin reputar que aprehenden el objeto «mismo» (en persona o intuitivamente en general) lo mientan empero como *existente*[2]. Los otros actos dejan indeciso el ser de su objeto; el cual puede existir objetivamente considerado, pero no está supuesto en ellos mismos en el modo del ser, o no *pasa* por real, sino que es «meramente representado». Es, por lo demás, válida la *ley* de que a todo acto nominal ponente corresponde un acto sin posición, una «mera representación» de la misma materia, y viceversa; correspondencia que debe entenderse, naturalmente, en el sentido de una posibilidad ideal.

Cierta *modificación* —así podemos expresar también la cosa— convierte todo acto nominal ponente en una mera representación de la misma materia. Exactamente la misma modificación encontramos también en los juicios. Todo juicio tiene su modificación en un acto que se limita a representar exactamente aquello que el juicio tiene por verdadero, esto es, un acto que lo tiene por objeto sin decidir sobre su verdad o falsedad[3]. Considerada fenomenológicamente, la modificación de los juicios es por completo homogénea con la de los actos nominales ponentes. Los juicios como *actos proposiciones ponentes* tienen, pues, sus correlatos en meras representaciones como *actos proposicionales no ponentes*. En ambos casos son los actos correspondientes de la misma materia, pero de distinta cualidad. Y así como tratándose de los actos nominales contábamos los ponentes y los no ponentes en *un* mismo género de cualidad, así también tratándose de los actos proposiciones, los juicios y sus correlatos modificados. Las diferencias cualitativas son en ambos casos las mismas y no deben considerarse como diferencias de géneros supremos de la cualidad. Al pasar del acto ponente al modificado, no entramos en una clase heterogénea, como al pasar de cualquier acto nominal a un apetito o una volición. Por lo que toca al tránsito de un acto nominal ponente a un acto de enunciado aser-

[2] Cf. los ejemplos en el § 34.
[3] Es de observar que este modo de expresarse es parafrástico.

tórico, no encontramos ningún motivo para admitir una diferencia cualitativa. Y lo mismo, naturalmente, en la comparación de las respectivas «meras representaciones». La materia sola —la materia en el sentido que sirve de norma a la presente investigación— es la que determina una y otra diferencia; ella sola determina, pues, la unidad de los actos nominales y también la unidad de los actos proposicionales.

Esto delimita un extenso género de vivencias intencionales, que comprende todos los actos considerados, ateniéndose al punto de vista de su esencia cualitativa, *y que determina el concepto* más amplio *que el término de* representación *puede significar dentro de la clase de las vivencias intencionales.* Por nuestra parte, designaremos este género cualitativamente unitario, tomado en su amplitud natural, como el de los *actos objetivantes.* Este género da por resultado lo siguiente, para presentarlo claramente:

1. Por diferenciación cualitativa, la división en actos ponentes —los actos de *belief,* de juicio, en el sentido de Mill y de Brentano— y actos no ponentes o «modificados» en cuanto a la posición: las respectivas «meras representaciones». Quede aquí indeciso hasta dónde alcanza el concepto del *belief* «ponente», hasta qué punto se particulariza.

2. Por diferenciación de la materia, la distinción de los actos nominales y los proposicionales. Queda aquí por examinar, empero, si esta distinción no es un simple miembro en una serie de distinciones materiales con iguales derechos que ella.

De hecho, si lanzamos una ojeada a los análisis del último capítulo, la antítesis que se impone aquí como verdaderamente radical es la existente entre los actos *sintéticos, plurirradiales pero unitarios,* y los actos que ponen o tienen meramente presente algo *en una sola tesis.* Es de observar, empero, que la síntesis predicativa sólo constituye una forma particularmente preferida de síntesis (o más bien todo un sistema de formas), a la que se oponen otras formas, injertas muy frecuentemente en ella: así las síntesis conjuntiva y disyuntiva. Por ejemplo, en la predicación plural *A y B y C son p,* tenemos una predicación unitaria, que termina en tres capas predicativas en el idéntico predicado *p.* En el acto único, pero de tres capas, es puesto el *p,* mantenido idéntico, «con referencia a» la posición básica de *A,* a la segunda de *B* y a la tercera de *C.* Este acto de juicio se halla dividido, por lo demás, en una posición sujeto y una posición predicado mediante una «cesura», digámoslo así, de tal suerte que el miembro sujeto único es a su vez una conjunción unitaria de tres miembros nominales. Estos se encuentran ligados en la conjunción, pero no se fusionan en modo alguno en una sola representación nominal. Ahora bien, lo mismo que se dijo de la síntesis predicativa puede decirse también de la «conjuntiva» (o más expresivamente, *colectiva):* que admite una *nominalización,* en la cual la colección, constituida ya por la síntesis, se torna, por un nuevo acto unirradial, objeto simplemente «representado» y «objetivo» en sentido estricto. La representación nominal de la colección «conduce» a su vez en su sentido propio, en su «materia», modificada por

respecto a la del acto primitivo, a la materia o a la conciencia que constituía primitivamente la colección. En una consideración más detenida, encontramos en *todas* las síntesis lo que se nos había impuesto en las síntesis predicativas [4], en las cuales nos atuvimos exclusivamente a la primitiva forma predicativa, la de la síntesis «categórica»: en todas las síntesis es posible la fundamental *operación de la nominalización, de la conversión del acto plurirradial sintético en un acto unirradial nominal con la correspondiente materia alusiva a la de aquél.*

Según esto, en la consideración total de los actos «objetivantes» idealmente posibles, venimos a parar, de hecho, a la distinción fundamental de actos *«téticos»* y *«sintéticos»*, *unirradiales* y *plurirradiales.* Los unirradiales no tienen miembros, los plurirradiales sí. Cada miembro tiene su cualidad objetivante —su especie de toma de posición frente al «ser», o la correspondiente modificación cualitativa— y su materia. El todo sintético, en cuanto es un solo acto objetivante, tiene a la vez una cualidad y una materia; y esta última tiene también sus miembros. El análisis de uno de estos todos conduce por un lado a sus miembros, por otro a las formas sintéticas (sintaxis). El de los miembros conduce a su vez a miembros simples y múltiples, o sea, miembros con miembros, y naturalmente, unitario-sintéticos: así, en el ejemplo anterior, los sujetos conjuntivos de las predicaciones plurales; asimismo las combinaciones conjuntivas de premisas en las predicaciones hipotéticas, igualmente, y en ambos casos, las correspondientes uniones disyuntivas, etc.

Por último llegamos a *miembros simples,* que son *unirradialmente objetivantes,* pero *no* por esto necesariamente *primitivos en el último sentido.* Pues los miembros unirradiales pueden ser síntesis nominalizadas, representaciones nominales de situaciones objetivas o de colecciones o disyunciones, cuyos miembros pueden ser a su vez situaciones objetivas, etc. *En la materia hay, pues, referencias retrospectivas* de índole más o menos complicada y, por ende, *miembros y formas sintéticas implícitos* en un sentido peculiarmente modificado y mediato. Cuando los miembros ya no son reductibles a otros, son también simples en *este* respecto, como es visible, por ejemplo, en las representaciones-nombres propios, o en todas las percepciones, representaciones de la fantasía, etc., unirradiales o que no se desenvuelven en síntesis explicativas. Estas objetivaciones completamente simples están libres de toda «forma categorial». El análisis de todo acto objetivamente no completamente simple conduce últimamente, como es notorio, a estos miembros de acto *«completamente simples»* o simples por la *forma y la materia,* con tal que siga la gradación de las reducciones en las nominalizaciones encerradas en el acto.

Señalamos, finalmente, que la consideración general de las combinaciones de miembros y de las formas sintéticas posibles, nos conduce a las leyes que hemos mencionado en la cuarta Investigación como *lógico-grama-*

[4] Cf. *supra* en el § 35.

ticales puras. En este respecto se trata esencialmente de las *materias* (los sentidos de acto objetivamente) en las cuales se expresan todas las formas estructurales de las síntesis objetivantes. Entre éstas figura, por ejemplo, la ley que dice que toda materia objetivamente unitariamente completa (por ende toda significación independiente posible) puede funcionar como materia-miembro en cualquier síntesis de cualquier forma posible; con lo cual se comprende también la ley más especial que dice que toda materia de esta índole es, o una materia proposicional (predicativa) completa, o posible miembro de una de estas materias. Tomando en cuenta las cualidades, por otra parte, podemos formular esta ley: idealmente tomada, toda materia objetivamente es combinable con cualquier cualidad.

Si fijamos la vista en la distinción especial de los actos nominales y los proposicionales, que tiene para nosotros un particular interés también dentro de la presente Investigación, es fácil de corroborar la posibilidad de la combinación de toda cualidad con toda materia, que acabamos de afirmar. En los análisis del parágrafo anterior todavía no resaltó en su generalidad, porque sólo tratamos de las modificaciones del *juicio,* o sea, del acto proposicional *ponente* en un acto nominal. Pero es innegable que también todo juicio modificado cualitativamente en su «mera» representación se deja convertir en un acto nominal paralelo; por ejemplo, *2 × 2 es igual a 5* (dicho de un modo meramente representativo, no tomando posición) en el nombre: *que 2 × 2 es igual a 5.* Como hablamos también de modificación en estos casos de conversión de proposiciones en nombres que dejan intactas las cualidades, o sea, en los casos de mera conversión de las *materias proposicionales* —y en general sintéticas— en nominales, es conveniente designar expresamente como *modificación cualitativa* aquella modificación totalmente heterogénea que afecta a las *cualidades* o convierte los nombres o los enunciados ponentes en otros sin posición. Dado que en esta modificación subsiste o debe subsistir inalterada la materia, única que da forma o funda diferencias de forma (el nombre sigue siendo nombre y el enunciado enunciado, y unos y otros con todos sus miembros y formas propios), podemos hablar también de una *modificación conforme* del acto ponente. Sin embargo, cuando el concepto de modificación conforme es tomado en toda su natural generalidad, o sea, extendiéndolo a *toda modificación que no toque a la materia del acto, es más amplio* que el concepto de modificación cualitativa, de que tratamos ahora, como expondremos más adelante [5].

§ 39. *La representación en el sentido de acto objetivante y su modificación cualitativa*

En la reunión de los actos objetivantes en una sola clase, fue para nosotros de un peso decisivo la circunstancia de que toda esta clase se hallaba caracterizada por una antítesis cualitativa; de que a todo *belief*

[5] Cf. § 40.

proposicional, a todo pleno juicio, corresponde como correlato una «mera representación», lo mismo que a todo *belief* nominal. Suscítase ahora la duda de si esta modificación cualitativa es apropiada para caracterizar una *clase* de vivencias intencionales, o si no tiene más bien su aplicación, en la esfera total de estas vivencias, como base de división. En favor de esto último habla un argumento que fácilmente se ofrece: a toda vivencia intencional corresponde una mera representación; al deseo, la mera representación del deseo; al odio, la mera representación del odio; al querer, la mera representación del querer, etc.; enteramente lo mismo que al nombrar y enunciar actuales las meras representaciones respectivas.

No se confundan, sin embargo, cosas radicalmente diversas. A todo acto posible, como a toda vivencia posible, como en general a todo objeto posible, corresponden una representación referente a él; y esta representación puede estar cualificada tanto de ponente como de no ponente (como «mera» representación). Pero en el fondo no es una sola, sino toda una multitud de variadas representaciones; y esto es cierto, aun cuando nos limitemos a representaciones del tipo de la nominal, como lo hemos hecho tácitamente. Esta representación puede representar su objeto como intuitiva y pensada, como directa o atributivamente aducida, y todo esto en varios modos. Pero basta a nuestros fines hablar de una sola representación, o destacar alguna de ellas, por ejemplo, la imaginativa, pues todas las especies de representaciones son posibles de igual modo en todos los casos.

A todo objeto corresponde, pues, la representación del objeto; a la cosa, la representación de la cosa; a la representación, la representación de la representación; al juicio, la representación del juicio, etc. Pero es de observar aquí que la representación del juicio no es la representación de la situación de hecho juzgada, como ya hemos expuesto en un pasaje anterior [6]. Ni, más en general, tampoco la representación de una posición es la representación del objeto representado en el modo de la posición. Los objetos representados en cada uno de estos dos casos son distintos. De aquí que, por ejemplo, la voluntad que quiere realizar una situación objetiva sea distinta de la voluntad que quiere realizar un juicio o una posición nominal de esta situación. El correlato cualitativo del acto ponente corresponde a éste de un modo totalmente distinto del modo en que la representación de dicho acto o de otro cualquiera corresponde a éstos. *La modificación cualitativa de un acto es, por decirlo así, una operación totalmente distinta de la producción de una representación referente a él.* La esencial diferencia de estas dos operaciones se revela en que *la última, la operación de la objetivación representativa, es reiterable in infinitum,* como indican los símbolos

$$O, R(O), R[R(O)], \ldots$$

[6] § 33.

en que O designa un objeto cualquiera, *R (O)* la representación de *O; pero la modificación cualitativa no lo es.* Y se revela también en que *la objetivación representativa es aplicable a todos los objetos, mientras que la modificación cualitativa sólo tiene sentido frente a los actos.* Y también en que, en una serie de modificaciones, las «representaciones» son exclusivamente *nominales,* mientras que en la otra serie no tiene lugar esta limitación. Y, finalmente, en que *allí las cualidades quedan totalmente fuera de la cuestión,* la modificación afecta, pues, esencialmente a las *materias,* mientras que *aquí,* en la modificación cualitativa, lo modificado es precisamente la *cualidad.* A todo acto de *belief* corresponde como correlato una «mera» representación que representa la misma objetividad que el acto de *belief* y en un modo exactamente igual, esto es, sobre la base de una materia idéntica, y que sólo se distingue de dicho acto en que deja *indecisa* la objetividad representada, en lugar de ponerla en el modo de la mención del ser. Esta modificación no puede reiterarse, naturalmente, como tampoco tendría sentido frente a actos que no caigan bajo el concepto de *belief.* Crea de hecho, pues, una conexión *sui generis* entre los actos de esta cualidad y sus correlatos. Por ejemplo, la percepción o el recuerdo ponentes tienen su correlato en un acto paralelo de *mera* imaginación con la misma materia. Así, en la intuición perceptiva de la imagen de algo, como en la contemplación de un cuadro al que dejamos obrar sobre nosotros de un modo meramente estético, sin tomar posición alguna sobre el ser o el no ser de lo representado en él; o también en la intuición de una «imagen de la fantasía», como cuando nos entregamos a fantasear sin tomar posición actual ninguna sobre el ser. La «mera» representación no tiene a su vez en estos casos, como es natural, un correlato; es totalmente incomprensible lo que éste mentaría y haría. Una vez trasmutado el «creer» en «mero representar», podemos, a lo sumo, *retornar* al creer; pero no hay una modificación que se repita y progrese en *igual* sentido.

Distinto es si trocamos la operación de la modificación cualitativa por la de la objetivación representativa, de la objetivación nominal. La posibilidad de la reiteración es evidente en este caso. Donde con más sencillez podemos mostrarla es en la referencia de los actos al yo y en su distribución en distintos instantes o distintas personas. En un primer momento percibo algo, en un segundo momento me represento que lo percibo, en un tercer momento me represento que me represento que percibo, etc. [7]. O con otro ejemplo. Se pinta *A.* Un segundo cuadro representa en copia el primero, un tercer cuadro el segundo, etc. Las diferencias son innegables. Naturalmente no son meras diferencias en los contenidos de sensación, sino diferencias en los caracteres de acto aprehensivos, y principalmente en las materias intencionales, diferencias sin las cuales carecería de sentido hablar

[7] Nada de esto debe entenderse, naturalmente, en sentido empírico-psicológico. Trátase —como siempre en la presente Investigación— de posibilidades *a priori* fundadas en la esencia pura, y que como tales aprehendemos en una evidencia apodíctica.

de una imagen de la fantasía, de un cuadro, etc. Y estas diferencias son aprehendidas por nosotros de un modo inmanente, estamos *fenomenológicamente* ciertos de ellas, tan pronto como llevamos a cabo las vivencias correspondientes y al hacerlo nos volvemos reflexivamente hacia sus diferencias intencionales. Este es el caso, por ejemplo, cuando alguien *enuncia* distinguiendo: tengo ahora una percepción de *A*, una representación de *B* en la fantasía, *C* está representado aquí en este cuadro, etc. Quien se haya dado clara cuenta de estos hechos no podrá incurrir en el error de los que consideran las *representaciones de representaciones* como fenomenológicamente no mostrables e incluso como meras *ficciones*. Quien así juzga confunde las dos operaciones que hemos distinguido; subroga a la representación *de* una mera representación la modificación cualitativa, ciertamente imposible, de esta representación.

Creemos lícito, pues, admitir una comunidad de género entre las cualidades coordinadas por la modificación conforme [8], y tenemos también por cierto que o la una o la otra de estas cualidades convienen a todos los actos de que se compone esencialmente la unidad de todo juicio cualitativamente inmodificado o modificado, tanto si nos fijamos en los actos de mera intención significativa como en los de cumplimiento de la significación. Por lo demás es patente que aquellas meras representaciones de otros actos cualesquiera, que hemos distinguido antes de los correlatos cualitativos sólo [9] posibles frente a los actos ponentes, son ellas mismas, en cuanto meras representaciones, muestra de estos correlatos; únicamente no lo son de sus actos originarios, los cuales son más bien sus objetos representativos. La mera representación de un deseo no es el correlato del deseo, sino de un acto ponente referente al mismo deseo; por ejemplo, de una *percepción* del deseo. *Esta* pareja, la percepción y la mera representación del deseo, es de un solo género: ambos son actos objetivantes; mientras que el deseo mismo y su percepción, o bien su representación imaginaria u otra cualquiera referente a él, son de distinto género.

§ 40. *Continuación. Modificación cualitativa y modificación imaginativa*

Es grande la tentación de designar los actos ponentes como *actos aseverativos* y sus correlatos como *actos imaginativos*. Por muchas razones que parezcan hablar en un primer momento a favor de estas expresiones, ambas tienen, empero, sus dificultades; las cuales se oponen principalmente a la adopción terminológica de la segunda. Tomamos la ponderación de estas

[8] Cf. a esto, empero, la interpretación de la «comunidad de género» con una relación peculiar de «esencia y contraesencia» en mis *Ideen*, p. 283. En general, el más amplio estudio posterior de los resultados de la presente Investigación ha sido causa de profundizar y corregir muchos puntos esenciales. Cf. en particular *ibidem* los §§ 109 a 114 y 117 sobre la «modificación de neutralidad».

[9] Cf. la nota anterior.

dificultades como motivo para exponer algunas consideraciones complementarias no sin importancia.

De un aseverar habla la tradición lógica sólo en los juicios, esto es, en las significaciones de los enunciados. Mas ahora resultarían designadas como aseveraciones todas las percepciones, recuerdos, expectaciones, todos los actos de posición nominal expresa. Por lo que toca a la palabra «imaginación», sin duda mienta en el lenguaje usual un acto no ponente; pero tendría que ensanchar su sentido originario por encima de la esfera de la imaginación sensible, en tal medida, que su extensión abarcase todos los correlatos posibles de las aseveraciones. Por otra parte necesitaría la palabra de una restricción, puesto que debería quedar excluida la idea de que los actos de la imaginación son ficciones conscientes, o representaciones sin objetos, o —sobre todo esto— menciones falsas. Lo fabuloso es recogido por nosotros con bastante frecuencia, sin que decidamos en modo alguno sobre su verdad o falsedad. E incluso cuando leemos una novela, no sucede normalmente de otra manera. Sabemos que se trata de una ficción estética; pero este saber queda fuera de acción en el proceso de la pura contemplación estética [10]. Todas las expresiones son en estos casos, y tanto en lo que se refiere a las intenciones significativas, como al cumplimiento de las mismas, que tiene lugar en la fantasía, sus tentáculos de actos sin posición, de «imaginaciones», en el sentido de la terminología que estamos considerando. Esto alcanza también, pues, a los enunciados enteros. Los juicios son llevados a cabo, indudablemente, en cierto modo; pero no tienen el carácter de verdaderos juicios. No creemos, pero tampoco negamos ni ponemos en duda lo que se nos narra. Lo dejamos obrar sobre nosotros, sin aseverar nada; llevamos a cabo, en lugar de verdaderos juicios, meramente «imaginaciones». Pero esto que acabamos de decir no debe entenderse, como es fácil hacerlo: *como si en vez de los verdaderos juicios tuviesen lugar juicios de fantasía.* Lo que llevamos a cabo en lugar del juicio como «aseveración» de la situación objetiva, es más bien la modificación *cualitativa,* la representación indecisa, neutral, de la misma situación que no debe identificarse en modo alguno con un fantasear esta situación.

El hombre de imaginación está gravado justamente con una dificultad, que opone un serio obstáculo a una adopción terminológica: alude a una aprehensión imaginativa, a una aprehensión de la fantasía o imaginaria en un sentido más propio, mientras que no podemos decir en modo alguno que *todos los actos no ponentes sean imaginativos y todos los ponentes no imaginativos.* Por lo menos, esto último es claro sin necesidad de más. Un objeto sensible imaginado, por ejemplo, puede presentársenos tanto en el modo de la posición, como existente, cuanto en la modificación, como puramente imaginario. Y puede hacerlo incluso aunque permanezca idéntico el contenido representativo de su intuición, o sea, aunque permanezca idén-

[10] Cosa análoga es aplicable, naturalmente, a las demás ficciones que nos ofrece el arte, por ejemplo a la contemplación estética de los productos de las artes plásticas

tico aquello que presta a la intuición, no sólo la propiedad de la referencia a *este objeto*, sino, a la vez, el carácter de una representación imaginativa que representa el objeto en el modo de la fantasía o de la imagen perceptiva. Así, por ejemplo, el contenido fenoménico de un cuadro con sus figuras pintadas, etcétera, resulta el mismo si tomamos éstas como representaciones de objetos reales que si las dejamos obrar sobre nosotros de un modo puramente estético, sin posición. En rigor parece dudoso que la situación paralela se dé con toda su pureza en la percepción normal; que la percepción pueda modificarse cualitativamente y perder su carácter normal de posición, con identidad completa de su restante contenido fenomenológico. Es cuestionable si la aprehensión del objeto como presente «él mismo» (en persona), tan característica de la percepción, no se transforma al punto en una aprehensión imaginativa, en la cual el objeto aparece como dado en imagen y ya no en persona, análogamente al caso de la imagen perceptiva normal (cuadros, etcétera). Cabría acudir, empero, a muchas ilusiones de los sentidos, como los fenómenos estereoscópicos, que pueden tomarse muy bien como «meros fenómenos», enteramente lo mismo que los objetos estéticos, o sea, sin toma de posición, y a la vez, sin embargo, como ellos mismos y no como imágenes de otros. Pero es suficiente que la percepción pueda transformarse en la imagen perceptiva correspondiente —o sea, en un acto que alberga en su seno la misma materia, si bien con distinta forma de aprehensión—, aunque ello sea sin alteración de su carácter de posición.

Como vemos, pueden distinguirse dos clases de modificaciones conformes, la *cualitativa* y la *imaginativa*. En ambas permanece inalterada la materia. Supuesta la identidad de la materia, no es la cualidad lo único que puede cambiar en el acto. Hemos concebido ciertamente la cualidad y la materia como lo «absolutamente esencial» de todo acto, por ser lo significativo y lo inseparable de todos; pero hemos indicado desde un principio que hay que distinguir en los actos otros elementos. Los cuales son justamente los que deben tenerse en cuenta —como mostrará de un modo más exacto la próxima Investigación— en las distinciones entre la objetivación inintuitiva y la intuición y entre la percepción y la imaginación.

Una vez aclaradas las relaciones descriptivas, es notoriamente una mera cuestión terminológica el discutir si se debe limitar la palabra *juicio* a las significaciones de los enunciados (inmodificadas), como nosotros lo hacemos, en el sentido de la tradición, o si se le debe reconocer como esfera de aplicación la total esfera de los actos de *belief*. Nada importa que en el primer caso no se abarque por completo una «clase fundamental» de actos, ni siquiera una ínfima diferencia cualitativa, por cuanto contribuye a la definición la materia —en la cual entra, dado nuestro concepto de materia, tanto el *es* como el *no es*—. Como *juicio* es un término lógico, sólo el interés lógico y la tradición lógica deben decidir el concepto que debe darle significación. En este respecto será, pues, forzoso decir que un concepto tan fundamental como el de la significación (ideal) de los enunciados, que es la última unidad a que debe reducirse todo lo lógico, debe conservar su

expresión natural y originaria. El término *acto de juicio* debería limitarse, pues, a las especies de actos correspondientes, a las intenciones significativas de los enunciados completos y a los actos de cumplimiento de estas intenciones ajustados a ellas o que poseen la misma esencia significativa. La designación de todos los actos ponentes como juicios tiene la tendencia a encubrir la esencial diferencia, que separa los actos nominales de los proposicionales, a pesar de toda la comunidad cualitativa entre los mismos, y a enmarañar con ello una serie de importantes relaciones. Cosa análoga a lo que sucede con el término *juicio* sucede con el término *representación*. Lo que la lógica deba entender por él han de decidirlo sus propias necesidades. Seguramente debe tomarse, pues, en cuenta la exclusión mutua de la representación y el juicio como clases y la circunstancia de que la representación pide ser considerada como posible componente del juicio pleno. Pero puede dudarse si admitir aquel concepto de representación que Bolzano ha tomado por base en su tratado de la teoría de la ciencia y que abraza *todas las posibles significaciones parciales de los juicios lógicos;* o si limitarse a las significaciones de esta especie que sean relativamente independientes, o dicho fenomenológicamente, a los miembros completos de los juicios y en especial a los *actos nominales;* o si no es menester más bien, prefiriendo otra dirección divisiva, tomar como representación el *mero representante*, esto es, el contenido total de los actos correspondientes que queda después de la abstracción de la cualidad, y que de la esencia intencional sólo encierra, por ende, la materia. Mas éstas son cuestiones difíciles y que en todo caso no son para resolver en este lugar.

§ 41. *Nueva interpretación del principio de la representación como base de todos los actos. El acto objetivante como depositario primario de la materia*

Cierto número de investigadores, antiguos y modernos, toma el término de *representación* tan ampliamente que comprende con los actos «meramente representativos» también los «aseverativos», y principalmente los juicios; en suma, *la esfera total de los actos objetivantes*. Poniendo por fundamento este importante concepto, que expresa un género cualitativo íntegro, el principio de la base representativa adquiere —ya lo habíamos anunciado antes— un nuevo sentido particularmente valioso, del cual es una mera ramificación secundaria el anterior, edificado sobre el concepto de representación nominal. Podemos decir, en efecto: *toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»;* es decir, en este último caso tiene necesariamente en su seno, como *parte integrante*, un acto objetivante *cuya materia total es, a la vez y de modo individualmente idéntico, su materia total*. Todo lo que ya[11] hemos dicho, exponiendo el

[11] Cf. § 23.

sentido del principio aun no aclarado, podemos repetirlo aquí casi literalmente y con esto proporcionar al término de *acto objetivante* su *justificación*. Pues si ningún acto, o más bien, ninguna cualidad de acto, que no pertenezca de suyo a la especie de las objetivantes, puede procurarse su materia, como no sea por medio de un acto objetivamente entretejido con ella en un acto unitario, los actos objetivantes tienen entonces la peculiar función de representar a todos los restantes actos la objetividad a la cual deben referirse en sus nuevos modos. La referencia a una objetividad se constituye siempre en la materia. Pero *toda materia es* —dice nuestra ley— *materia de un acto objetivante,* y sólo por medio de uno de estos actos puede convertirse en materia de una nueva cualidad de acto fundada en dicho acto. Debemos distinguir en cierto modo *intenciones primarias y secundarias,* las últimas de las cuales deben su intencionalidad sólo a estar fundadas en las primeras. Por lo demás, es indiferente a esta función que los actos objetivantes primarios tengan el carácter de ponentes (aseverativos, creyentes) o de no ponentes («meramente representativos», neutrales). Muchos actos secundarios piden inexcusablemente aseveraciones, como por ejemplo, la alegría y la tristeza; para otros bastan meras modificaciones, como por ejemplo para el deseo, para el sentimiento estético. Con mucha frecuencia el acto objetivante fundamenta una complexión que abraza actos de las dos clases.

§ 42. *Otras consideraciones complementarias. Leyes fundamentales para los actos complejos*

Para ilustrar más cabalmente esta notable situación, agregamos aún las siguientes observaciones:

Todo acto compuesto es *eo ipso* cualitativamente complejo; tiene tantas cualidades —ya de distinta, ya de la misma especie o diferencia— como actos particulares pueden distinguirse en él. Todo acto compuesto es además un acto fundado; su cualidad total no es una mera suma de las cualidades de los actos parciales, sino justamente *una* cualidad, cuya unidad se halla fundada en estas cualidades componentes, así como la unidad de la materia total no es una mera suma de las materias de los actos parciales, sino que está fundada en las materias parciales, en cuanto que tiene lugar una distribución de la materia entre los actos parciales. Pero hay esenciales diferencias en el modo como un acto es cualitativamente complejo y está fundado en otros actos, y ello con referencia al diverso modo en que las diversas cualidades se relacionan entre sí y con la materia unitaria total y con las eventuales materias parciales, y en que reciben unidad mediante diversas fundamentaciones elementales.

Un acto puede ser complejo de tal suerte, que su cualidad compleja total sea fraccionable en *varias cualidades,* cada una de las cuales tenga de común con las otras *una y la misma materia* individualmente idéntica; así, por

ejemplo, en la alegría por un hecho, la complexión de la cualidad específica de la alegría y la de la aseveración en la cual nos es representado el hecho. Según esto pudiera pensarse que podrían desaparecer todas y cada una de estas cualidades, con excepción de una sola cualquiera de ellas, subsistiendo siempre, empero, un acto concreto completo. Pudiera pensarse también que pudieran combinarse del modo indicado cualidades de cualquier género con una sola materia. Nuestra ley afirma que todo esto es imposible, que en toda complexión semejante y en todo acto en general ha de existir necesariamente una cualidad de acto del género de las objetivantes, porque no hay ninguna materia realizable, a no ser como materia de un acto objetivante.

Las cualidades de otro género siempre están fundadas, por consiguiente, en cualidades objetivantes; jamás pueden estar enlazadas inmediatamente y por sí solas con una materia. Donde ellas aparecen, es por necesidad el acto total un acto cualitativamente *multiforme,* esto es, un acto que contiene cualidades de diversos géneros cualitativos; y las contiene, de un modo más concreto, de tal suerte, que en todo momento es separable de él (*scilicet* unilateralmente)[12] un acto objetivante completo que posee por materia total la materia total del acto total. Los actos *uniformes* en el sentido correspondiente no necesitan, por lo demás, ser simples. Todos los actos uniformes son objetivantes; y hasta podemos decir inversamente, todos los actos objetivantes son uniformes; pero los actos objetivantes pueden ser a la vez complejos. Las materias de los actos parciales son entonces meras partes de la materia del acto total; en éste se constituye la materia total, porque a los actos parciales corresponden partes de la materia y porque a la unidad de la cualidad total corresponde la unidad de la materia total. La división puede ser, por lo demás, una estructuración explícita; pero puede haber también (en el modo anteriormente descrito [13] de la nominalización), dentro de materias nominalizadas, una estructuración implícita de cada una de las formas que en otros casos se despliega en síntesis libres. Toda proposición enunciativa nos ofrece un ejemplo de esto, lo mismo si funciona en significación normal (como asertórica), que si lo hace en significación modificada. A los miembros corresponden actos parciales subyacentes, con materias parciales; a las formas unitivas, al *es* o *no es,* al *si,* al *y,* al *o,* etc., corresponden caracteres de acto fundados y a la vez momentos fundados de la materia total. A pesar de toda esta complexión, es el acto uniforme; no encontramos en él más que una sola cualidad objetivante, que corresponde a la materia total; *y más de una cualidad objetivante no puede estar referida a una materia única y tomada como un todo.*

De esta uniformidad brota la pluriformidad, ya uniéndose el acto objetivante total con *nuevas* cualidades referentes a la materia total, ya asociándose estas nuevas cualidades a meros actos parciales, como cuando en una intuición estructurada, pero unitaria, un miembro suscita agrado y

[12] Cf. Investigación tercera, § 16.
[13] Cf. *supra* en el § 38.

otro desagrado. Inversamente es notorio, que en todo acto complejo que contiene *cualidades de índole no objetivante,* como quiera que estén fundadas, ya en la materia total, ya en sus partes, pueden *borrarse* todas, por decirlo así; y queda un acto objetivante completo que sigue conteniendo la materia total del acto primitivo.

Una consecuencia más de las leyes aquí imperantes es la de que los *últimos* actos *que fundamentan todo* acto complejo (o los *últimos implícitos* en los miembros nominales) son por necesidad actos objetivantes. Todos ellos son además de la especie de los actos nominales, y los últimos miembros implícitos son [14] actos nominales *simples* en todos los aspectos, son meras uniones de una cualidad simple con una materia simple. Podemos formular también la ley de que todos los actos simples son nominales. Naturalmente, la inversa no es válida; no todos los actos nominales son simples. Tan pronto como en un acto objetivante aparece una materia estructurada, encuéntrase también en él una forma categorial, y es esencial a todas las formas categoriales constituirse en actos fundados, como expondremos luego más exactamente [15].

En las consideraciones precedentes y subsiguientes no es necesario entender por *materia* el mero momento abstracto de la esencia intencional; podría subrogársele también la totalidad del acto con la sola abstracción de la cualidad, o sea, aquello que en la próxima investigación llamaremos *representante* en sentido estricto: todo lo esencial subsistiría lo mismo.

§ 43. *Ojeada retrospectiva a la interpretación anterior del principio considerado*

Compréndese ahora también por qué pudimos afirmar anteriormente [16] que *el principio de Brentano, interpretado a base del concepto de representación nominal, es una mera consecuencia secundaria del mismo principio en la nueva interpretación.* Si todo acto que no es de suyo objetivante (o no es *puramente* objetivante) está fundado en actos objetivantes, ha de estar fundado últimamente, como es notorio, en actos nominales. Pues todo acto objetivante es, como hemos dicho, o simple, es decir, nominal *eo ipso,* o compuesto, es decir, fundado en actos simples, o sea, nominales. La nueva interpretación es, patentemente, mucho más significativa, porque sólo en ella experimentan una pura expresión las esenciales relaciones básicas. *En la otra interpretación,* aunque no enuncia nada inexacto, mézclanse o *crúzanse dos especies de fundamentación radicalmente diversas.*

1. La fundamentación de los actos no objetivantes (como las alegrías, deseos, voliciones) en los objetivantes (representaciones, aseveraciones), en

[14] Según el § 38.
[15] En la sección segunda la Investigación sexta.
[16] § 41.

la cual una cualidad de acto está fundada primariamente en otra cualidad de acto y sólo mediatamente en una materia.

2. La fundamentación de los actos objetivantes en otros actos objetivantes, en la cual una materia de acto está fundada primariamente en otras materias de acto (por ejemplo, la de un enunciado predicativo en las de los actos nominales fundamentantes). Pues así podemos considerar también la cuestión. La circunstancia de que ninguna materia es posible sin una cualidad objetivante, tiene por necesidad y, de suyo, la consecuencia de que, allí donde una materia esté fundada en otras materias, esté también un acto objetivante de la primera materia fundado en actos semejantes de las últimas materias. *El hecho de que todo acto esté fundado en actos nominales, tiene, según esto, varias fuentes.* La fuente primitiva reside siempre en que toda materia simple, o que ya no incluye una fundamentación material, es nominal, y, por ende, todo último acto objetivante fundamentante es también nominal. Como todas las cualidades de acto de otros géneros están fundados en las objetivantes, extiéndese la fundamentación última por actos nominales desde los objetivantes a todos los actos en general.

CAPITULO 6

Resumen de los equívocos más importantes en los términos representación y contenido

§ 44. *Representación*

En los últimos capítulos hemos tropezado con un cuádruple o quíntuple equívoco de la palabra representación.

1. La representación como *materia de acto;* o como podemos decir también, completando fácilmente: la representación como *representante* que sirve de base al acto, esto es, como el total contenido del acto con exclusión de la cualidad; pues también este concepto hizo su papel en nuestras consideraciones, aunque nuestro especial interés por la relación entre la cualidad y la materia nos haya hecho subrayar particularmente esta última. La materia dice —pase la expresión— qué objeto es mentado en el acto y en qué sentido es mentado además; el representante incorpora los demás elementos que quedan fuera de la esencia intencional y que hacen que, por ejemplo, el objeto sea mentado justamente en el modo de la intuición perceptiva o imaginativa, o en el de una mera mención inintuitiva. Extensos análisis sobre todo esto siguen en la primera sección de la próxima Investigación.

2. La representación como *mera representación,* como modificación cualitativa de una forma de *belief;* por ejemplo, como *mera* comprensión de una proposición, sin íntima decisión al asentimiento o a la repulsión, sin presunción o dubitación, etc.

3. La representación como *acto nominal,* por ejemplo, como representación sujeto de un acto enunciativo.

4. La representación como *acto objetivante,* esto es, en el sentido de la clase de actos que está representada necesariamente en todo acto completo, porque toda materia (o representante) tiene que darse primariamente

como materia (o representante) de un acto de esta clase. Esta «clase fundamental» cualitativa comprende tanto los actos de *belief* nominal y proposicional, como sus «correlatos», de suerte que pertenecen a ella todas las representaciones en los anteriores sentidos segundo y tercero.

El análisis exacto de este concepto de *representación*, o de las vivencias comprendidas por él, y la fijación definitiva de las mutuas relaciones entre éstas, habrán de ser aún el tema de nuevas indagaciones fenomenológicas. Lo único que queremos intentar aún aquí es una enumeración de otros equívocos del término de que hablamos. Separarlos rigurosamente es de fundamental importancia para nuestros esfuerzos lógico-epistemológicos. Cierto es que hasta aquí nuestra exposición sólo ha dado a conocer *in extenso* parte de los análisis fenomenológicos que forman las bases indispensables para la resolución de estos equívocos; pero lo que aún falta ha sido rozado ya varias veces y las más de ellas indicado en tal medida, que podemos señalar brevemente los puntos capitales. Proseguimos, pues, la enumeración como sigue:

5. El *representar* es opuesto frecuentemente al mero pensar. La distinción imperante es entonces la misma que se designa también como antítesis de *la intuición y el concepto*. De un *elipsoide* tengo una representación; de una *superficie de Kummer*, no; pero puedo obtener también una representación de ella por medio de dibujos adecuados, por medio de modelos o por medio de movimientos de la fantasía teoréticamente bien guiados. Un *cuadrilátero redondo*, un *poliedro regular de veinte caras* y semejantes imposibilidades *a priori* son en este sentido «irrepresentables». Igualmente un *trozo completamente limitado de una multiplicidad euclidiana de más de tres dimensiones*, el *número* π y análogas creaciones, libres de toda incompatibilidad. En todos estos casos de irrepresentabilidad nos son dados «meros conceptos»; para hablar más exactamente, tenemos expresiones nominales y éstas son vivificadas por *intenciones* significativas, en las cuales los objetos significados son «*pensados*» en un modo más o menos indeterminado, principalmente en la forma atributiva indeterminada *un A*, como mero sustentáculo de atributos nombrados determinadamente. Frente al mero pensar se halla, pues, el «representar»: manifiestamente es éste la intuición que da cumplimiento, y *cumplimiento adecuado*, a la mera *intención* significativa. La nueva clase de casos está favorecida, pues, por el hecho de que las representaciones lógicas, insatisfactorias desde el punto de vista del postrer interés cognoscitivo —ya sean intenciones significativas puramente simbólicas, ya estén mezcladas con una intuición fragmentaria e inadecuada por una razón u otra— encuentran una «intuición correspondiente» que se adapta a ellas en todas sus partes y miembro a miembro. Lo intuido *en la percepción o en la imaginación* está frente a nuestros ojos, determinado exactamente tal como era objeto intencional del pensamiento. *Representarse algo* quiere decir ahora, por tanto, *procurarse una intuición correspondiente de lo que era meramente pensado, esto es, significado, pero en el mejor de los casos sólo intuido de un modo muy insuficiente.*

6. Un concepto muy habitual de representación concierne al contraste de la *imaginación* con la percepción. Este concepto de representación es el que predomina en el lenguaje corriente. Si estoy viendo la *iglesia de San Pedro,* no me la represento. Pero me la represento si me la hago presente en la «imagen mnémica» o si la tengo ante mis ojos en la imagen pintada, dibujada, etc.

7. La representación era ahora mismo el *acto concreto de la imaginación.* Bien mirado, llámase también a la *imagen como cosa física* representación de lo reproducido en ella; como, por ejemplo, en las palabras *esta fotografía representa la iglesia de San Pedro.* Representación se llama también al objeto-imagen, que aparece en este caso (a diferencia del *sujeto-imagen,* del objeto *reproducido):* la cosa aparente aquí en los colores fotográficos no es la iglesia fotografiada (el sujeto de la imagen), sino que la representa sólo. Estos equívocos se extienden a la «imagen» de las simples representaciones en el *recuerdo* o la *mera fantasía.* El aparecer de lo fantaseado como tal en la vivencia es interpretado de un modo ingenuo como la existencia real de una imagen, dentro de la conciencia; lo aparente en su modo de aparecer vale por una imagen interna y, como un cuadro pintado, por una «representación» de la cosa fantaseada. No se advierte con claridad que la «imagen» interna y su modo de «representar» con otras imágenes posibles una y la misma cosa, se constituye *intencionalmente* y no puede valer como un elemento real de la *vivencia* de la fantasía [1].

8. En el empleo equívoco de la palabra representación en todos los casos en que se supone una relación de imagen a cosa reproducida por ella, desempeña también un papel importante el siguiente pensamiento. La imagen, con frecuencia muy inadecuada, «es representante» de la cosa y a la vez la recuerda, es signo de ella. Este último en cuanto muestra ser apropiada para aportar una representación directa y más rica en contenido de ella. La fotografía recuerda el original y es a la vez su representante, su sustituto en cierto modo. La representación por la imagen que ella procura hacer posibles muchos juicios que habría que pronunciar en otro caso sobre la base de la percepción del original. Con frecuencia funciona también de un modo análogo un signo extraño por su contenido a la cosa, por ejemplo, un símbolo algebraico. Este suscita la representación de lo designado por él (aunque sea algo inintuitivo, una integral, etc.), dirige a ello nuestros pensamientos (como cuando nos representamos el pleno sentido definitorio de la integral). El signo puede funcionar a la vez en la conexión de las operaciones matemáticas «representativamente», como sustituto; se opera con él aditiva, multiplicativamente, etc., como si en él estuviese dado directamente lo simbolizado. Nosotros sabemos por dilucidaciones anteriores que este modo de expresarse es bastante grosero [2], pero expresa la concepción que

[1] Cf. la crítica de la teoría de las imágenes en la edición a los §§ 11 y 20.

[2] Cf. Investigación primera, § 20, pp. 371 y ss., y también Investigación segunda, § 20, pp. 455 y ss., y el capítulo sobre la abstracción y la idea representante, pp. 466 y ss.

determina una de las acepciones del término *representación*. Según ella representación tiene *el doble sentido de excitación de la representación y de sustitución*. Así dice el matemático, dibujando en el encerado: *OX representa la asíntota de la hipérbola;* o calculando: *x representa la raíz de la ecuación* $(x) = o$ [3]. En general se llama al *signo,* lo mismo si es *signo figurado* que si es *signo nominal,* representación de lo designado.

La presente acepción del término representación (la cual no queremos fijar terminológicamente) se refiere a *objetos*. Estos «objetos representantes» se constituyen en ciertos actos y reciben, mediante ciertos nuevos actos de representar interpretativo, el carácter de «representantes» de nuevos objetos. Otro sentido más primitivo del representante es el indicado en el número 1, para el cual los representantes son contenidos vividos que experimentan en el acto de representar una *aprehensión* objetivante, y ayudan de este modo (sin tornarse ellos mismos objetivos) a que un objeto se nos torne representado.

Esto conduce en seguida a un nuevo equívoco.

9. La distinción entre la *percepción* y la *imaginación* (esta última presenta a su vez importantes diferencias descriptivas) es confundida de continuo con la distinción entre las *sensaciones* y los *fantasmas*. La primera es una distinción de actos; la última, una distinción de no-actos, a saber, de contenidos vividos, los cuales experimentan una *aprehensión* en los actos del percibir o el fantasear. (Si se quiere llamar sensaciones a *todos* los contenidos representantes en este sentido, habrá que distinguir terminológicamente, por ejemplo, entre *sensaciones impresivas* y *reproductivas*). No podemos entrar aquí en las cuestiones de si hay esenciales diferencias descriptivas entre las sensaciones y los fantasmas; de si bastan las diferencias de vivacidad, continuidad o fugacidad, etc., habitualmente aducidas, o si es menester recurrir al doble modo de conciencia. En todo caso, es seguro que las eventuales diferencias de contenido no constituyen ya la diferencia entre la *percepción* y la *imaginación;* esta diferencia es, por el contrario, una diferencia entre los actos como tales, según enseña el análisis con indubitable claridad. No podremos ni pensar en considerar lo dado descriptivamente en la percepción o la fantasía como la mera complexión de las sensaciones o los fantasmas vividos. Por otra parte, la confusión más que habitual entre aquéllas y éstos es causa de que se entienda por *representación,* ya la representación de la fantasía (entendida al modo de 6 y 7), ya el *fantasma* correspondiente (la complexión de los contenidos representantes correspondientes a la imagen de la fantasía), de manera que brota de ello un nuevo equívoco.

10. A causa de la confusión entre el fenómeno (por ejemplo, la vivencia concreta de la fantasía o la «imagen fantástica») y lo que aparece en él, llámase también representación al *objeto representado*. Lo mismo en las percepciones que en general en las representaciones en el sentido de meras

[3] Estas expresiones han ido desapareciendo en la actualidad; antiguamente eran muy usuales.

intuiciones o de intuiciones ya aprehendidas lógicamente. Por ejemplo: «*el mundo es mi representación*».

11. La creencia de que todas las vivencias de la conciencia (los contenidos en sentido fenomenológico real), son conscientes en el sentido de la percepción interna o de cualquier otra versión interna hacia ellas (apercepción primitiva), y de que con esta versión está dada *eo ipso* una representación (la conciencia o el yo se representa el contenido) condujo a designar como representaciones todos los contenidos de conciencia. Son las *ideas* de la filosofía empirista inglesa desde Locke (en Hume se llaman *perceptions*). *Tener una representación* y *vivir un contenido*, son expresiones usadas muchas veces como equivalentes.

12. Dentro de la lógica es de gran importancia mantener separados los conceptos específicamente lógicos de la representación y los demás conceptos de ésta. Ya anteriormente hemos hablado al pasar de que han de tenerse en cuenta para esto varios conceptos. Como no tocado en la enumeración hecha hasta aquí, nombremos especialmente una vez más el concepto de la «*representación en sí*», de Bolzano, que interpretamos como toda significación parcial independiente o no-independiente dentro de un enunciado completo.

Respecto de todos los conceptos lógicos puros de representación, hay que distinguir, por una parte, lo ideal de lo real, por ejemplo, la representación nominal, en sentido lógico-puro, de los *actos* en los cuales se realiza; y por otra parte, hay que distinguir las meras *intenciones significativas* de las vivencias que les dan *cumplimiento* más o menos adecuado, esto es, de las representaciones en el sentido de intuiciones.

13. Junto a los equívocos enumerados, cuya nocividad ha de experimentar por fuerza todo aquel que se suma seriamente en la fenomenología de las vivencias del pensamiento, hay todavía otros, en parte menos considerables. Mencionemos, por ejemplo, el empleo de la palabra representación en el sentido de opinión (δόξα). Es éste un equívoco que ha brotado de fáciles transposiciones de sentido, como las que encontramos en todos los términos afines. Recordemos el giro verbalmente múltiple, pero siempre sinónimo: *es una difundida opinión, representación, creencia, intuición, concepción, etc.*

§ 45. *Contenido representativo*

Las expresiones correlativas de «representación» son, como se comprende, tan multívocas como ella. Esto es aplicable principalmente a los sentidos en que se habla de *lo que una representación representa*, esto es, del *contenido* de la representación. Los análisis verificados hasta aquí son suficientes para ver claro que la mera distinción entre el contenido y el objeto de la representación, tal como Twardowski la ha defendido siguiendo a Zimmermann, no es ni remotamente bastante, aunque era meritorio per-

seguir en este punto distinciones netas. En la esfera lógica, que es la que estos autores tienen presente, sin tener, empero, conciencia de esta limitación, no basta distinguir, junto al *llamado objeto,* meramente *una sola cosa,* como «contenido», sino que pueden y deben distinguirse aún varias cosas. Ante todo, puede entenderse por *contenido,* por ejemplo de la representación nominal, la *significación* como unidad ideal: la representación en un sentido lógico puro. A esta representación corresponde, como elemento real en el *contenido real* del acto de representación, *la esencia intencional* con cualidad representativa y *materia.* Distinguimos además en el contenido real las partes integrantes separables, no pertenecientes a la esencia intencional: los «contenidos», que experimentan su aprehensión en la conciencia actual (en la esencia intencional), esto es, las *sensaciones* y los *fantasmas.* Agréganse a éstas en muchas representaciones las distinciones, también multívocas, de la *forma* y el *contenido;* de singular importancia entre ellas es la distinción de la *materia* (en un sentido totalmente nuevo) y la *forma categorial,* de la cual aún habremos de ocuparnos mucho. En conexión con esto se halla, por ejemplo, el empleo también equívoco de la expresión *contenido de los conceptos:* contenido=conjunto de las «notas» (comprensión) y distinto de su forma de unión. Cuan arriesgado es hablar únicamente de contenido, en una mera oposición del acto, el contenido y el objeto, muéstranlo las dificultades y errores (señaladas en parte anteriormente), en que cae Twardowski; así, al hablar de la «actividad representativa que se mueve en una doble dirección»; al pasar completamente por alto la significación en sentido ideal; al evaporar psicologísticamente evidentes distinciones significativas, recurriendo a las distinciones de los *étyma;* al tratar de la teoría de la «inexistencia intencional» y de la teoría de los objetos universales.

Nota.—En los tiempos modernos se ha expresado con frecuencia la opinión de que entre el representar y el contenido representado no existe ninguna distinción, o al menos no puede mostrarse una distinción fenomenológica. La posición que se tome en este punto dependerá naturalmente de lo que se entienda por estas palabras: representar y contenido. Quien las interprete como el mero tener sensaciones y fantasmas, y pase por alto o no tenga en cuenta el elemento fenomenológico de la aprehensión, dirá seguramente con razón: no hay un acto propio de representar; representar y representado es uno y lo mismo. Ese mero tener el contenido, considerado como un mero vivir la vivencia, no es una vivencia intencional (o sea, referente, por medio de un sentido de aprehensión, a algo objetivo), ni es tampoco más especialmente un percibir interno; por eso identificamos también nosotros la sensación y el contenido de la sensación. Pero quien haya separado los diversos conceptos de representación, ¿puede dudar de que un concepto así definido no pueda ser sostenido, ni haya sido sostenido nunca, y que semejante concepto sólo haya brotado por una mala interpretación de los conceptos originarios, intencionales, de representación? Como quiera que

se defina el concepto de representación, todos convienen en que esta definición debe apresar un concepto que afecta no meramente a la psicología, sino también a la crítica del conocimiento y a la lógica, y especialmente a la lógica pura. Pero quien concede esto y toma por base, empero, el concepto antes señalado, ha incurrido *eo ipso* en confusión. Pues *este* concepto no tiene función alguna en la crítica del conocimiento ni en la lógica pura.

Sólo por una confusión puedo explicarme también que un investigador por lo demás tan penetrante como von Ehrenfels diga incidentalmente (Z. f. *Psychol. n. Physiol.*, XVI, 1897) que no podemos escapar a la admisión de un acto de representación distinto del contenido representado, principalmente porque, de lo contrario, no podríamos señalar una distinción psicológica entre la representación de un objeto *A* y la representación de una representación del mismo; pero que él no ha logrado convencerse directamente todavía de la existencia de ese fenómeno. Yo diría que un acto de representación como tal es para nosotros directamente intuitivo cuando comprobamos *fenomenológicamente* esta distinción entre una representación y una representación de esta representación. Pero si no existiesen estos casos no se podría encontrar en todo el mundo un argumento que pudiese justificar indirectamente tal distinción. Asimismo comprobamos directamente, creo yo, la existencia de un acto de representación cuando nos hacemos clara la distinción entre un mero complejo de sonidos y el mismo complejo de sonidos como nombre entendido.

Investigación sexta

Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento

Prólogo

La presente reedición del fragmento final de las INVESTIGACIONES LÓGICAS no responde —a mi pesar— al programa expuesto en el prólogo que agregué en el año 1913 al tomo primero de la segunda edición. He tenido que decidirme a publicar el texto antiguo, corregido esencialmente sólo en algunas secciones, en lugar de la radical refundición de que ya entonces estaba impresa una parte considerable. Una vez más se ha confirmado la vieja sentencia de que los libros tienen su sino. Primeramente hube de interrumpir la impresión por la fatiga que, naturalmente, sobreviene después de un período de excesivo trabajo. Dificultades teoréticas, que se me habían puesto de manifiesto durante la impresión, exigían reformas profundas del texto nuevamente esbozado, para las cuales eran menester energías frescas. En los siguientes años, en los años de la guerra, no pude suscitar en mí, para la fenomenología de la lógica, la participación apasionada, sin la cual me es imposible llevar a cabo un trabajo fructífero. Sólo pude soportar la guerra y la «paz» subsiguiente entregándome a reflexiones filosóficas generales y reanudando los trabajos de desarrollo metódico v material de la idea de una filosofía fenomenológica, el esbozo sistemático de sus líneas fundamentales, la ordenación de sus problemas y la prosecución de aquellas investigaciones concretas que parecían indispensables en estos respectos. También mi nueva actividad docente en Friburgo contribuyó a dirigir mi interés hacia las ideas generales directrices y hacia el sistema. Sólo recientemente me han devuelto estos estudios sistemáticos a la esfera primitiva de mis investigaciones fenomenológicas y me han recordado los antiguos trabajos para la fundamentación de la lógica pura, que aguardan desde hace tanto tiempo su conclusión y publicación. Pero dividido como estoy entre una actividad docente intensa y una intensa labor de investigación, no sé todavía cuándo me encontraré en situación de poder ajustar estos trabajos a los progresos realizados y de darles nueva forma literaria, y ni sé si utilizaré el texto de la sexta Investigación o daré a mis esbozos —cuyo contenido sobrepuja en mucho al de ésta— la forma de un libro completamente nuevo.

Tal como están las cosas, he tenido que ceder a la presión de los amigos

de la presente obra, decidiéndome a dar de nuevo a la publicidad su fragmento final, al menos en su antigua forma.

La *primera* sección, que no podía refundir en detalle sin poner en peligro el estilo del conjunto, ha sido reimpresa casi literalmente. En cambio he llevado a cabo muchas correcciones en el texto de la *segunda* sección sobre *la sensibilidad y el entendimiento*, para mí singularmente valiosa. Sigo estando convencido de que el capítulo sobre «la intuición sensible y la intuición categorial», en unión con las consideraciones preparatorias de los capítulos precedentes, ha abierto el camino para un esclarecimiento fenomenológico de la evidencia *lógica* y *eo ipso* de las evidencias paralelas en la esfera axiológica y práctica. Muchos malentendidos de mis *Ideas sobre una fenomenología pura* hubiesen sido imposibles, si se hubiese tenido en cuenta este capítulo. La inmediatez de la intuición de las esencias universales —de que se habla en las *Ideas*— así como también la de cualquier intuición categorial, significa (como es notorio después de lo allí expuesto) la antítesis de la mediatez que caracteriza el pensar no-intuitivo; por ejemplo, el pensar vacío-simbólico. Frente a esto, se ha subrogado a dicha inmediatez la de la intuición en el sentido habitual; justamente por no haber tenido en cuenta la distinción entre la intuición sensible y la categorial, distinción que es fundamental para toda teoría de la razón. Es, a mi parecer, significativo del estado presente de la ciencia filosófica el que hayan podido permanecer sin influjo perceptible en la literatura comprobaciones puras y simples de tan honda significación, expuestas en una obra que ha sido muy atacada, pero también muy utilizada en casi dos decenios.

Lo mismo sucede con el capítulo —igualmente corregido— sobre «las leyes apriorísticas del pensamiento propio e impropio». Este capítulo suministra por lo menos el tipo para la primera superación radical del psicologismo en la teoría de la razón. En el marco de la presente investigación, que se interesa tan sólo por la lógica formal, este tipo aparece en una forma restringida a la razón lógico-formal. Pero que este capítulo ha sido leído con muy poca profundidad, demuéstralo una objeción, con frecuencia escuchada, pero en mi opinión grotesca, que dice que después de haber rechazado tan radicalmente el psicologismo en los primeros capítulos de esta obra, recaigo en él en los últimos. A lo dicho no se opone el que añada que hoy, después de veinte años de trabajo continuo, ya no escribiría muchas cosas como las escribí entonces; que ya no apruebo algunas, como por ejemplo, la teoría del representantes categorial. Sin embargo, creo poder decir que incluso lo inmaturo y erróneo en esta obra es digno de meditación escrupulosa. Pues todo en ella ha salido de una investigación, que se inclina realmente sobre las cosas mismas y se orienta puramente en la auténtica presencia intuitiva de ellas; y sobre todo, de una investigación hecha en la actitud fenomenológico-eidética sobre la conciencia pura, investigación que es la única que puede dar fruto en una teoría de la razón. Quien quiera entender aquí (lo mismo que en las *Ideas)* el *sentido* de mis manifestaciones no debe retroceder ante los esfuerzos considerables, ni siquiera ante el esfuerzo de

«poner entre paréntesis» sus propios conceptos y convicciones sobre los mismos (o presuntamente los mismos) temas. Estos esfuerzos son exigidos por la naturaleza de las cosas mismas. Quien no retroceda ante ellos encontrará harta ocasión para corregir mis afirmaciones y, si ello le place, censurar su imperfección. Lo único que no puede es intentarlo sobre la base de una lectura superficial y partiendo de un círculo de ideas extrafenomenológicas, sin ser desautorizado por todo aquel que entienda realmente del asunto. Hay autores que con desembarazo imponderable practican una crítica despectiva basada en lecturas tan poco concienzudas que les llevan a la audacia de atribuir a la fenomenología y a mí los mayores absurdos. En la *Allgemeine Erkenntnistheorie* [*Teoría general del conocimiento*], de Mauricio Schlick, leemos con asombro (p. 112): «Se afirma [*scilicet:* en mis *Ideas*] la existencia de una intuición especial *que no es un acto psíquico real;* y a quien no logra encontrar *semejante 'vivencia', ajena a la esfera de la psicología,* se le hace saber que no ha entendido la teoría, que no ha conseguido adoptar todavía la justa posición empírica y racional, la cual exige 'estudios especiales y penosos'». Todo aquel a quien sea familiar la fenomenología ha de reconocer la total imposibilidad de que yo haya expresado nunca una afirmación tan insensata como la que me atribuye Schlick en las frases subrayadas, y ha de reconocer también la falta de verdad en su restante exposición del sentido de la fenomenología. Naturalmente, he exigido una y otra vez: «estudios penosos». Pero no de otro modo que el matemático los exige de quien pretenda *hablar* de cosas matemáticas y aventurar una crítica sobre el valor de la ciencia matemática. En todo caso, dedicar a una teoría menos estudio que el necesario para comprender su sentido y, sin embargo, criticarla, es contrario a las leyes eternas de la probidad literaria. No hay erudición científica ni psicológica, ni tampoco histórico-filosófica, que pueda dispensar, ni siquiera aliviar los trabajos necesarios para penetrar en la fenomenología. Pero todo aquel que los ha tomado sobre sí y ha logrado ascender al poco frecuente estado de una total falta de prejuicios, ha adquirido la indubitable certeza de que existe ese *terreno* científico y de que es legítimo el *método* exigido, que hace posible aquí, como en otras ciencias, una comunidad de problemas conceptualmente definidos y de resoluciones tomadas con arreglo a la verdad y la falsedad. Ha de advertir además expresamente que en M. Schlick no se trata meramente de deslices menos importantes, sino de absurdas confusiones, sobre las cuales está basada toda su crítica.

Después de estas palabras de defensa, he de advertir que en la *tercera sección* cambié de posición en el problema de la interpretación fenomenológica de las proposiciones interrogativas y considerativas, poco tiempo después de publicarse la primera edición de la obra, y que aquí no hubieran bastado pequeñas refundiciones, únicas que habrían podido hacerse a la sazón. El texto ha permanecido, por tanto, inalterado. Menos conservador he sido con respecto al *apéndice* (muy utilizado) sobre: «la percepción ex-

terna y la percepción interna». Conservando el contenido esencial del texto, este apéndice aparece ahora en forma considerablemente mejorada.

El desiderátum de un índice a toda la obra no ha podido, por desgracia, realizarse. Habíalo emprendido el doctor Rodolfo Clemens. Pero este discípulo mío, cuyo talento estaba lleno de promesas, ha muerto por la Patria.

E. HUSSERL

Friburgo de Brisgovia, octubre de 1920.

Introducción

La investigación anterior, que al principio pareció perderse en lejanas cuestiones de psicología descriptiva, ha servido de un modo considerable a nuestros intereses, encaminados a esclarecer lo que es el conocimiento. Todo pensar, y principalmente todo pensar y conocer teoréticos, se lleva a cabo en ciertos «actos», que tienen lugar en la conexión del discurso expresivo. En estos actos reside la fuente de todas las unidades de validez, que se ofrecen al sujeto pensante como objetos del pensamiento y del conocimiento, o como los principios y las leyes explicativas de estos objetos, como las teorías y las ciencias referentes a ellos. En estos actos reside también, pues, la fuente de las correspondientes ideas universales y puras, cuyas conexiones en leyes ideales quiere exponer la lógica pura y cuyo esclarecimiento quiere llevar a cabo la crítica del conocimiento. Notoriamente se ha ganado ya mucho —para el trabajo de esclarecer el conocimiento— con la fijación de la peculiar índole fenomenológica de los actos, clase de vivencias que es tan discutida como desconocida. La inclusión de las vivencias lógicas en esta clase constituye un primer paso importante hacia la fijación de los límites dentro de los cuales debe moverse la comprensión analítica de la esfera lógica y de los conceptos epistemológicos fundamentales. El curso progresivo de nuestra investigación nos condujo también a separar diversos conceptos de *contenido,* que suelen confundirse siempre que se trata de actos y de las unidades ideales correspondientes a éstos. Volvieron a presentarse —en una esfera más amplia y en una forma más general— las distinciones que habíamos conocido ya (en la primera investigación) en el círculo estricto de las significaciones y de los actos que dan significación. Tampoco carecía de esta referencia a la esfera lógica el nuevo y particularmente notable concepto de contenido, que fue logrado en la última investigación: el concepto de la esencia intencional. Pues la misma serie de identidades que nos había servido anteriormente para ilustrar la unidad de la significación, nos proporcionó —adecuadamente generalizada— cierta identidad referible a cualesquiera actos y que es la de la «esencia intencional». Esta adscripción o subordinación de los caracteres fenomenológicos y de las unidades ideales de la esfera lógica a los

caracteres y a las unidades mucho más generales que tienen su dominio en la esfera de los actos, confirió a los primeros, en considerable medida, transparencia fenomenológica y crítica.

Las investigaciones desarrolladas en los últimos capítulos, inspiradas en la distinción entre la cualidad de acto y la materia de acto, dentro de la esencia intencional unitaria, nos condujeron a profundizar un grado más en la esfera del interés lógico. La imperiosa cuestión de la relación entre esta materia intencional y la base de representación, que es esencial a todo acto, nos obligó a separar varios importantes conceptos de representación, siempre confundidos; con lo cual construimos de paso un fragmento fundamental de la «teoría del juicio». Es cierto que quedaron sin esclarecimiento definitivo los conceptos específicamente lógicos de representación y el concepto del juicio. En este punto, y en todos en general, hay todavía un gran trecho de camino por andar. Estamos aún en los comienzos.

Ni siquiera hemos logrado alcanzar todavía el fin más cercano, que es el de poner en claro el origen de la idea de *significación*. La significación de las expresiones reside innegablemente —y es ésta una muy valiosa intelección— en la esencia intencional de los actos correspondientes. Pero todavía no ha sido considerada la cuestión de qué especies de actos son en general aptos para desempeñar la función significativa, o de si en este respecto no se hallan más bien al mismo nivel los actos de toda especie. Ahora bien, tan pronto como queremos atacar esta cuestión, tropezamos (los próximos parágrafos lo mostrarán en seguida) con la *relación entre la intención significativa y el cumplimiento de la misma;* o —expresado del modo tradicional, pero sin duda equívoco —con la relación entre el *«concepto»* o el *«pensamiento»* (entendido aquí como mención intuitivamente incumplida) y la *intuición correspondiente.*

La investigación más exacta de esta distinción, señalada ya en la Investigación I, es de excepcional importancia. Al desarrollar los análisis correspondientes, que por de pronto recaerán sobre las intenciones nominales más sencillas, advertimos en seguida que todas estas consideraciones exigen una *natural ampliación y delimitación.* La clase más amplia de actos en los cuales encontramos diferencias de intención y de cumplimiento (o decepción de la misma), rebasa con mucho la *esfera lógica.* Esta esfera lógica se delimita por la particularidad de una relación de cumplimiento. Una clase de actos —los *objetivantes*— se distinguen frente a todos los demás porque las síntesis de cumplimiento correspondientes a su esfera tienen el carácter del *conocimiento,* de la *identificación,* son «posiciones que unifican lo coherente»; y en conformidad con ello, las síntesis de decepción tienen el carácter correlativo de «separar» lo «contradictorio». Dentro de esta esfera más amplia de los actos objetivantes estudiaremos, pues, *todas las relaciones referentes a la unidad del conocimiento;* y no sólo en cuanto que se trata del cumplimiento de esas intenciones particulares, que son anejas a las expresiones como intenciones significativas. Intenciones análogas aparecen asimismo independientemente de un enlace

gramatical. Además, también las intuiciones tienen por lo regular el carácter de intenciones que piden cumplimiento ulterior y lo obtienen con frecuencia.

Caracterizaremos fenomenológicamente, recurriendo a los fenómenos de cumplimiento, los conceptos generales de *significación* e *intuición;* y practicaremos el análisis de las *diversas especies de intuición,* en primer término de la intuición sensible, análisis que es fundamental para la explicación del conocimiento. Entraremos luego en la *fenomenología de los grados del conocimiento* y esclareceremos y precisaremos una serie de conceptos fundamentales del conocimiento referentes a dichos grados. Con este motivo resultarán también otros nuevos conceptos de contenido, que sólo han sido accesoriamente tocados en los análisis anteriores: el concepto de *contenido intuitivo* y el concepto de *contenido representante (aprehendido).* Al concepto ya conocido de la esencia intencional se agregará el de la *esencia cognoscitiva,* y dentro de esta última distinguiremos la cualidad intencional, la materia intencional o *sentido aprehensivo, la forma aprehensiva* y el contenido aprehendido (apercibido o representante). Definiremos, además, el concepto de *aprehensión* como la unidad de la materia y el contenido representante por medio de la forma aprehensiva.

Por lo que toca a la serie de grados de la intención y el cumplimiento, conoceremos las diferencias de *mediatez mayor o menor en la intención misma,* mediatez que excluye un cumplimiento simple, antes bien pide una serie gradual de cumplimientos; y comprenderemos así el sentido más importante del término de *representaciones indirectas,* sentido no aclarado todavía. Perseguiremos luego las diferencias de adecuación mayor o menor entre la intención y la vivencia intuitiva, que se fusiona con ella, como su cumplimiento, en el conocimiento, y determinaremos el caso de la *adecuación objetivamente completa.* En conexión con esto intentaremos una definitiva aclaración fenomenológica de los conceptos de *posibilidad e imposibilidad* (concordancia, compatibilidad, contrariedad, incompatibilidad) y de los axiomas ideales referentes a ellos. Tomando también en cuenta las cualidades de acto —que han permanecido fuera de juego hasta ahora—, consideraremos luego la distinción entre *cumplimiento provisional y cumplimiento definitivo,* distinción que se refiere a los actos ponentes. El cumplimiento definitivo representa un ideal de perfección. Reside siempre en una «percepción» correspondiente (lo cual supone, es cierto, una necesaria ampliación del concepto de percepción por encima de los límites de la sensibilidad). La síntesis de cumplimiento en este caso es la *evidencia* o el *conocimiento* en el *sentido estricto de la palabra.* En él está realizado el ser en el sentido de la verdad, de la «concordancia» bien entendida, de la *adaequatio rei ac intellectus;* en él está dada ella misma, es directamente intuible y aprehensible. Los *diferentes conceptos de verdad* que pueden constituirse sobre la base de una y la misma situación fenomenológica, encuentran aquí su esclarecimiento perfecto. Cosa análoga vale para el ideal correlativo de la imperfección, o sea, para el caso del *absurdo* y con respecto

a la «contrariedad» y al no ser que es vivido en ella, es decir, a la *falta de verdad.*

La marcha natural de nuestra investigación (cuyo interés se endereza primitivamente sólo a las intenciones significativas) lleva consigo el que todas estas consideraciones tomen como punto de partida las significaciones más simples y hagan, por tanto, abstracción de las *diferencias de forma* entre las significaciones. La investigación complementaria de la segunda sección, tomará en consideración estas diferencias y nos llevará en seguida a un *concepto de materia completamente nuevo,* o sea, a la oposición fundamental entre *materia sensible* y *forma categorial,* o —para trocar la posición objetiva por la fenomenológica— entre *actos sensibles* y *actos categoriales.* En estrecha conexión con esto se halla la importante distinción entre los objetos, propiedades y relaciones sensibles (reales) y los categoriales; mostrándose como característico de los categoriales el hecho de que en el modo de la «percepción» sólo pueden ser «dados» en actos que están *fundados* en otros actos y últimamente en actos de la sensibilidad. En general, el cumplimiento intuitivo de los actos categoriales, y por ende también el imaginativo, está fundado en actos sensibles. Pero la *mera* sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales; antes bien, el cumplimiento reside siempre en una sensibilidad formada por actos categoriales. Con esto se relaciona una *ampliación absolutamente indispensable de los conceptos primitivamente sensibles de intuición y percepción;* dicha ampliación permite hablar de *intuición categorial* y especialmente de *intuición general.* La distinción entre *abstracción sensible* y *abstracción categorial* pura motiva luego la división de los conceptos generales en *conceptos sensibles* y *categorías.* La antigua antítesis epistemológica entre la *sensibilidad* y el *entendimiento* recibe la claridad apetecible mediante la distinción entre intuición simple o sensible e intuición fundada o categorial; y asimismo la antítesis entre el *pensar* y el *intuir,* que confunde en el lenguaje filosófico usual las relaciones entre la significación y la intuición impletiva con las relaciones entre los actos sensibles y los categoriales. Siempre que hablamos de forma lógica, este giro se refiere a lo puramente categorial de las respectivas significaciones y cumplimientos de las mismas. La «materia» lógica, el conjunto de los «términos», admite, empero, nuevas distinciones entre *materia* y *forma,* por virtud de una estratificación gradual de las intenciones categoriales; de suerte que la antítesis *lógica* de *materia* y *forma* conduce a cierta *relativización,* fácilmente comprensible, de nuestra distinción absoluta.

Rematamos el torso de esta investigación con un examen de los límites que ponen término a la libertad en la formación categorial actual de una materia. Fijaremos nuestra atención en las *leyes analíticas del pensamiento propio;* las cuales, fundándose en las categorías puras, son independientes de toda particularidad de las materias. Límites paralelos ciñen el *pensamiento impropio,* esto es, la mera significación, en cuanto que quiere ser apta para la expresión en sentido propio, *a priori* e independientemente

de las materias a expresar. De esta exigencia surge la función de las leyes del pensamiento propio, como normas de la mera significación.

La cuestión planteada al comienzo de la investigación, sobre la delimitación natural de los actos que dan sentido y cumplen este sentido, queda resuelta con su inclusión en la clase de los actos objetivantes y la división de estos actos en significativos intuitivos. La aclaración de las relaciones fenomenológicas que afectan al cumplimiento —llevada a cabo en el conjunto de la investigación— nos pone en situación de apreciar críticamente los argumentos que hablan en pro y en contra de la interpretación aristotélica de las proposiciones desiderativas, imperativas, etc., como predicaciones. La sección final de la presente investigación está dedicada al esclarecimiento pleno de esta discusión.

Los fines de nuestros esfuerzos —que acabamos de describir— no son los últimos ni los supremos fines de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento en general. Nuestros análisis, por amplios que sean, dejan casi por completo intacta la esfera del pensar y el conocer *mediatos,* esfera que es extraordinariamente fecunda; la esencia de la evidencia mediata y de sus correlatos ideales queda sin una explicación suficiente. Sin embargo, creemos no haber aspirado a poco; y esperamos haber puesto al descubierto los fundamentos más profundos y, por su naturaleza, primeros de la crítica del conocimiento. También en la crítica del conocimiento es necesario practicar esa modestia que pertenece a la esencia de toda investigación científica. Si la crítica del conocimiento dirige la vista a la solución real y definitiva de los problemas; si no se engaña a sí misma, fingiendo poder resolver los grandes problemas del conocimiento mediante la mera crítica de los filosofemas tradicionales y el *raisonnement* probable; si adquiere finalmente conciencia de que las cosas sólo son conocidas y configuradas cuando el trabajo pone mano en ellas, habrá de resignarse a no empezar tomando los problemas del conocimiento en sus manifestaciones supremas, que son las más interesantes, sino en sus formas relativamente más simples, en los grados ínfimos más accesibles. Los análisis que siguen probarán que un trabajo epistemológico de esta suerte modesto tiene, sin embargo, gran número de dificultades que vencer; es más: tiene que hacerlo casi todo.

Sección primera

Las intenciones y los cumplimientos objetivantes. El conocimiento como síntesis del cumplimiento y sus grados

CAPITULO 1

Intención significativa y cumplimiento significativo

§ 1. *Si pueden funcionar como depositarios de la significación todas o sólo algunas especies de actos*

Empezamos por la cuestión suscitada en la introducción: si el significar sólo se verifica en actos de ciertos géneros delimitados. A primera vista pudiera parecer natural que no existiesen semejantes límites y que todo acto pudiese asumir la función de dar sentido. Podemos, en efecto, *expresar actos de toda especie* —representaciones, juicios, presunciones, preguntas, deseos, etcétera—; y al hacerlo, esos actos nos suministran las significaciones de las respectivas formas del lenguaje, de los nombres, de los enunciados, de las proposiciones interrogativas y desiderativas, etc.

Pero también la concepción opuesta puede formular la pretensión de ser notoria y patente; sobre todo la concepción de que todas las significaciones se limitan a una clase de actos estrictamente circunscrita. Todo acto, se dirá, es ciertamente expresable; pero encuentra su expresión correspondiente en una forma verbal ajustada privativamente a él (en una lengua suficientemente desarrollada). En las *proposiciones* tenemos, por ejemplo, las diferencias entre las proposiciones enunciativas, interrogativas, imperativas, etc. En las primeras tenemos a su vez la diferencia entre las proposiciones categóricas, hipotéticas, disyuntivas, etc. En todo caso, el acto que obtiene *expresión* en esta o aquella forma verbal necesita ser conocido en su determinación específica: la pregunta como pregunta, el deseo como deseo, el juicio como juicio, etc. Esto se extiende a los actos parciales constitutivos, en cuanto que la expresión se ajusta a ellos. Los actos no pueden encontrar las formas convenientes sin ser apercibidos, conocidos en su forma y su contenido. La función expresiva del lenguaje no reside, pues, en las meras palabras, sino en *actos expresivos;* éstos dan cuño a los actos correlativos, a los actos que deben expresar, y se lo dan en una *nueva materia;* crean con ellos una *expresión mental* cuya esencial general constituye la significación de la oración correspondiente.

Una buena confirmación de esta concepción parece hallarse en la posibilidad de la función puramente simbólica de las expresiones. La expresión espiritual, correlato mental del acto que debe ser expresado, está adherida a la expresión verbal y puede revivir con ésta, aun cuando aquel acto mismo no sea llevado a cabo por el que entiende la expresión verbal. Entendemos la expresión de una percepción sin percibir nosotros mismos; entendemos la expresión de una pregunta sin preguntar, etc. No tenemos las meras palabras, sino también las formas o expresiones mentales. En el caso contrario, cuando los actos que son objeto de la intención están realmente presentes, la expresión coincide con lo que debe ser expresado y la significación adherida a las palabras se ajusta a lo significado, su intención mental encuentra la intuición impletiva.

En conexión notoriamente estrecha con estas opuestas concepciones hállase la antigua discusión sobre si las formas peculiares de las proposiciones interrogativas, desiderativas, imperativas, etc., pueden o no valer como *enunciados* y sus significaciones, por ende, como *juicios*. Según la teoría aristotélica, la significación de todas las proposiciones independientes completas reside en vivencias psíquicas heterogéneas, en vivencias del juzgar, desear, mandar, etc. En contra de esta teoría y según la otra, cada vez más difundida en los tiempos modernos, el significar se verifica exclusivamente en juicios o sus modificaciones representativas. En la proposición interrogativa sería expresada en cierto sentido una pregunta; pero sólo porque la pregunta es aprehendida como pregunta, tomada en esta aprehensión mental como vivencia del que habla y juzgada, por ende, como vivencia suya. Y así en todos los casos. Toda significación es, en el sentido de esta teoría, significación nominal o proposicional; o, como podemos decir mejor aún: toda significación es o la significación de una proposición enunciativa entera, o una parte posible de una significación entera. Las proposiciones enunciativas son, además, proposiciones predicativas. En esta opinión, el juicio es entendido en general como un *acto predicativo;* pero, como veremos, la discusión conserva su sentido, aun entendiendo por juicio *un acto ponente en general.*

Para tomar la posición justa en la cuestión planteada, serán necesarias consideraciones más detalladas que las hechas en las anteriores argumentaciones, que son las primeras que se ocurren. Y veremos que lo que una y otra parte consideran como algo natural, resulta oscuro y aun erróneo, si se estudia más detalladamente.

§ 2. *El hecho de que todos los actos sean expresables no resuelve nada. Dos significaciones de la frase: expresar un acto*

Todos los actos —díjose anteriormente— son *expresables.* Esto se halla, naturalmente, fuera de duda. Pero no va implícito en ello lo que se quisiera suponer: que todos los actos pueden presentarse con la función de *de-*

positarios de una significación. El empleo del término expresar es múltiple, como dijimos en un pasaje anterior [1]; y sigue siéndolo aunque lo refiramos a los *actos por expresar.* Como actos expresados pueden designarse los actos que dan significación, los actos «notificados» en sentido estricto. Pero pueden llamarse expresados otros actos; y entonces, naturalmente, en otro sentido. Me refiero a los casos muy frecuentes en que nombramos los actos *que vivimos justamente en el mismo instante,* y en que, sirviéndonos de la nominación, *enunciamos que* los vivimos. En este sentido doy expresión a un deseo, en la forma: *yo deseo que...*; a una pregunta, en la forma: *yo pregunto si...*; a un juicio, en la forma: *yo juzgo que...*, etc. Claro está que podemos juzgar sobre las propias vivencias internas lo mismo que sobre las cosas externas; y si lo hacemos, las significaciones de las proposiciones correspondientes residen en los *juicios* sobre estas vivencias y no en las vivencias mismas, deseos, preguntas, etc. Exactamente como tampoco las significaciones de los enunciados sobre las cosas externas residen en estas cosas (los caballos, las casas, etc.), sino en los juicios que pronunciamos interiormente acerca de ellas, o en las representaciones que contribuyen a edificar estos juicios. No constituye diferencia esencial en este punto el que los objetos juzgados sean en un caso trascendentes a la conciencia (o pretendan valer como tales) y en el otro inmanentes a la misma. El deseo que me llena es ciertamente —mientras lo expreso— una sola cosa concreta con el acto del juicio. Pero no contribuye propiamente al juicio. El deseo es aprehendido en un acto de percepción refleja, subordinado al concepto de deseo y nombrado por medio de este concepto y de la representación determinante del contenido deseado; y así, la *representación* conceptual del deseo presta directamente su contribución al juicio sobre el deseo y el *nombre* correspondiente del deseo presta su contribución al enunciado desiderativo, enteramente lo mismo que la representación del hombre presta su contribución al juicio sobre el hombre (el nombre: hombre presta la ayuda al enunciado sobre el hombre). Si en la proposición: *yo deseo que...*, imaginamos en lugar del pronombre de primera persona *yo,* el respectivo nombre propio, en sustitución del mismo, no por ello padece seguramente el sentido de las partes no modificadas de la proposición. Pero es innegable que el enunciado desiderativo puede ser entendido y revivido judicativamente, en sentido idéntico, por un oyente que *no comparta* el deseo. Esto demuestra que el deseo no pertenece realmente a la significación del juicio, incluso en las ocasiones en que es una sola cosa con el acto de juicio dirigido a él. Una vivencia, que dé verdaderamente sentido, no puede caer nunca, si ha de permanecer inalterado el sentido vivo de la expresión.

Según esto es también claro que la expresabilidad de todos los actos no demuestra nada en la cuestión de si todos pueden funcionar también al modo de los que dan sentido; bien entendido, siempre que por dicha expre-

[1] Cf. Investigación primera, p. 248.

sabilidad no se entienda más que la posibilidad de emitir ciertos enunciados sobre los actos. Justamente entonces no funcionan estos actos como depositarios de la significación.

§ 3. *Un tercer sentido de la frase: expresión de un acto. Formulación de nuestro tema*

Acabamos de distinguir dos conceptos del término: actos expresados. O son actos en los cuales se constituye el sentido, la significación de la expresión correspondiente; o son actos que el que habla quiere presentar predicativamente como vividos por él en el mismo instante. Este último concepto puede pensarse adecuadamente ampliado. Es claro que la situación aprehendida por él es, en lo que afecta a lo esencial, la misma, cuando el acto expresado no es referido predicativamente al yo viviente, sino a otros objetos; y es también la misma para todas las formas admisibles de expresión, que nombren este acto como vivido realmente, sin hacerlo justamente en ese modo que le imprime el sello de miembro sujeto u objeto de una predicación. Lo principal es que el acto, al ser nombrado o «expresado» de cualquier otra manera, aparece como *el objeto presente en la actualidad del discurso,* o de la posición objetivante en que éste se funda; mientras que en los actos que dan sentido no ocurre esto.

El *tercer* sentido del mismo término se refiere, como en el segundo, a un juzgar o a otra objetivación cualquiera, correspondiente a los actos respectivos; pero no a un juzgar *sobre* estos actos —o sea, no a una objetivación de los mismos por medio de representaciones y nominaciones *referidas a ellos*—, sino a un juzgar *sobre la base* de estos actos, que no exige su objetivación. Por ejemplo, si digo que *doy expresión a mi percepción,* esto puede querer decir que predico de mi percepción que tiene este o aquel contenido. Pero puede querer decir también que extraigo mi juicio de la percepción, que no sólo afirmo el hecho correspondiente, sino que lo percibo y que lo afirmo tal como lo percibo. El juicio no recae en este caso sobre la percepción, sino sobre lo *percibido.* Cuando se habla simplemente de *juicios de percepción,* se mienta, por lo regular, juicios de esta clase que acabamos de caracterizar.

De un modo análogo podemos dar expresión a otros actos intuitivos, imaginaciones, recuerdos, expectaciones.

Tratándose de enunciados sobre la base de la imaginación, es dudoso, en rigor, si hay en ellos un juicio real; o más bien, es seguro que no lo hay. Pensemos en los casos en que, arrebatados por el vuelo de la fantasía, nombramos en enunciados regulares lo que se nos aparece, como si fuese percibido; o también en la forma de la exposición narrativa, en la cual el cuentista, el novelista, etc., «da expresión» no a acontecimientos reales, sino a las creaciones de su fantasía artística. Según lo expuesto en la última inves-

tigación [2], trátase en estos casos de actos que han recibido una modificación conforme, actos que corresponden como *correlatos* a los juicios reales que se expresarían con las mismas palabras; de un modo análogo a como las imaginaciones intuitivas corresponden a las percepciones y eventualmente a los recuerdos y a las expectaciones. Por el momento no tomaremos en consideración estas diferencias.

Partiendo de la indicada clase de caso y del nuevo sentido del término: actos expresados, vamos a poner en claro la relación entre la significación y la intuición expresada. Vamos a examinar si esta intuición misma es el acto que constituye la significación; y si no lo es, de qué otro modo debe entenderse la relación de ambas y a qué género debe subordinarse. Y dirigiremos el rumbo hacia la cuestión más general de si los actos que, en general, pueden *dar* expresión y los actos que, en general, pueden *experimentarla,* se mueven en las esferas de especies de actos esencialmente diversas y netamente definidas, y de si, junto con todo esto, hay una unidad genérica superior y dominante, que comprenda y acote la totalidad de los actos *que son aptos para una función significativa en sentido lato* —sea la función de la significación misma, sea la del «cumplimiento significativo»—, de tal suerte que los actos de todos los demás géneros queden excluidos, *eo ipso* y por ley, de semejantes funciones. Con esto queda indicado nuestro fin próximo. La natural ampliación de la esfera considerada hará evidente, en el curso de nuestras reflexiones, la significación de las cuestiones suscitadas para una inteligencia del conocimiento; y pronto entrarán también nuevos y superiores fines en nuestro campo visual.

§ 4. *La expresión de una percepción (el «juicio de percepción»). Su significación no puede residir en la percepción, sino que tiene que residir en actos expresivos propios*

Consideremos un ejemplo. Lanzo una mirada al jardín y doy expresión a mi percepción con estas palabras: *un mirlo echa a volar. ¿Cuál es aquí el acto en que reside la significación?* En consonancia con lo expuesto en la primera investigación, creemos poder decir: no es la percepción, o al menos no es ella sola. Nos parece que la presente situación no puede describirse como si junto al sonido verbal no fuese dado nada más que la percepción, ni fuese decisivo, para la significatividad de la expresión, nada más que la percepción a que ese sonido verbal va enlazado. Sobre la base de *esa misma percepción* el enunciado podría ser muy distinto y desplegar por tanto un *sentido muy distinto.* Yo hubiese podido decir, por ejemplo: *esto es negro, es un pájaro negro; este pájaro negro echa a volar, se remonta,* etc. Y a la inversa, el sonido verbal y su *sentido* podrían seguir siendo *los mismos, mientras la percepción cambia de varios modos.* Toda alteración accidental

[2] V. capítulo 5, § 40.

de la posición relativa del que percibe altera la percepción misma; y varias personas que perciben a la vez lo mismo, no tienen nunca exactamente la misma percepción. Diferencias de la índole que acabamos de indicar son de escasa importancia para la significación del enunciado de percepción. Es posible, naturalmente, referirse por accidente a ellas; pero el enunciado tendría que ser entonces muy distinto.

Pudiera decirse, sin duda, que lo único que la objeción prueba es que la significación es insensible a semejantes diferenciaciones en las percepciones singulares; que la significación reside justamente en algo *común*, que tienen en sí todos los múltiples actos de percepción correspondientes a un solo objeto.

Pero contra esto haremos notar que la percepción puede, no sólo cambiar, sino también faltar por completo, sin que la expresión deje de ser significativa. El que oye, entiende mis palabras y la proposición entera, sin mirar al jardín; verifica el mismo juicio sin la percepción, confiando en mi veracidad. Acaso le ayude cierta imagen de la fantasía; acaso falte ésta también; o acaso sea tan deficiente, tan inadecuada, que no pueda valer como contrafigura del fenómeno percibido ni siquiera en cuanto a los rasgos «expresados» en el enunciado.

Pero si faltando la percepción sigue habiendo para el enunciado un sentido e incluso *el mismo* sentido que antes, no podremos admitir [3] que la percepción sea el acto en el cual se constituye el sentido del enunciado de percepción, su mención expresiva. Los actos que están unidos con el sonido verbal, según que éste sea significativo, de un modo puramente simbólico o intuitivo, sobre la base de una mera fantasía o de una percepción realizadora, son fenomenológicamente harto diferentes, para que podamos creer que el significar se desenvuelve ora en estos actos, ora en aquéllos. Habremos de dar la preferencia a una concepción que atribuya esta función de significar a un acto siempre de la misma especie, a un acto que esté libre de las limitaciones de la percepción (que nos es rehusada con tanta frecuencia) e incluso de la fantasía, y que tan sólo se una al acto expresado, cuando la expresión «exprese» en sentido propio.

Pero al lado de todo esto es indiscutible que en los «juicios de percepción» la percepción se halla en íntima relación con el sentido del enunciado. No en vano se dice que *la expresión expresa la percepción*, o que expresa lo que está *«dado» en la percepción*. La misma percepción puede servir de base a diversos enunciados; pero como quiera que varíe el sentido de estos enunciados, dicho sentido se «rige» por el contenido fenomenológico de la percepción; unas veces son estas percepciones parciales y otras veces aquéllas (acaso partes no-independientes de las percepciones unitarias y completas) las que proporcionan al juicio su base especial, sin ser por ello

[3] Aun prescindiendo de las formas categoriales, que en esta sección ignoramos a propósito.

las verdaderas depositarias de la significación; como nos lo ha enseñado hace un momento la posibilidad de que falte toda percepción.

Habrá que decir, pues: *este* «expresar» *una percepción* (o formulado objetivamente: algo percibido como tal) *no es cosa del sonido verbal, sino de ciertos actos expresivos; expresión* significa en esta conexión la expresión vivificada por su sentido entero, la cual es puesta aquí en cierta relación con la percepción, que se dice a su vez *expresada* justamente por esta relación. En esto se halla implícito al mismo tiempo que *entre* la percepción y el sonido verbal va *intercalado* un acto (o un conjunto de actos). Digo un acto, pues la vivencia expresiva tiene una referencia intencional a algo objetivo, vaya o no acompañada de percepción. Este acto intermediario ha de ser el que sirva propiamente para dar sentido; pertenece a la expresión que funciona con sentido como parte integrante esencial y es causa de que el sentido sea idéntico, asóciese o no a él una percepción justificativa.

La investigación subsiguiente confirmará cada vez más la admisibilidad de esta concepción.

§ 5. *Continuación. La percepción como acto que determina la significación, pero no contiene una significación*

No debemos seguir adelante sin considerar una duda que se ofrece al punto. Nuestra exposición parece exigir cierta limitación; parece haber en ella más de lo que podemos justificar plenamente. Aunque la percepción no constituya nunca la plena significación de un enunciado, pronunciado sobre la base de una percepción, contribuye en algo a la significación; y así es justamente en los casos de la clase que acabamos de dilucidar. Esto resalta claramente si modificamos el ejemplo y en vez de hablar de *un mirlo* indeterminado, hablamos de *este mirlo. Este* es una expresión esencialmente ocasional, que sólo resulta plenamente significativa por referencia a las circunstancias de la manifestación y, en el caso presente, a la percepción verificada. El *este* mienta el objeto percibido, tal como es dado en la percepción. Por lo demás, también el tiempo presente, en la forma gramatical del verbo, expresa una referencia al presente actual, o sea, a la percepción. Notoriamente puede decirse lo mismo del ejemplo no modificado; pues quien dice: *«un» mirlo echa a volar* no quiere decir que echa a volar un mirlo cualquiera, sino un mirlo aquí y ahora percibido.

Es cierto que la significación objeto de la intención no se ciñe al tenor literal; no pertenece a las significaciones que el sonido verbal ata de un modo fijo y general. Pero como no se puede negar que el sentido del enunciado unitario reside en el total acto de mentar, que le sirve de base en el caso dado —ya se exprese o no plenamente en las palabras por virtud de las significaciones generales de éstas—, tendremos que confesar, según parece, que la percepción presta alguna contribución al contenido significativo del juicio, haciendo intuitiva la situación objetiva que expresa judicati-

vamente el enunciado. Es ésta una contribución que puede ser prestada eventualmente por otros actos en modo esencialmente concordante. El oyente no percibe el jardín, pero acaso lo conoce, se lo representa intuitivamente, pone dentro de él el mirlo representado y el suceso enunciado, y obtiene así, por medio de la mera imagen de la fantasía, una comprensión sinónima, respondiendo a la intención del que habla.

Pero la situación admite una segunda interpretación. En cierto sentido cabe decir, sin duda, que la intuición presta una contribución a la significación del enunciado de percepción —en el sentido de que sin el auxilio de la intuición la significación no podría desplegarse en su referencia *determinada* a la objetividad mentada. Mas por otra parte no se ha dicho con esto que el acto *mismo* de la intuición sea depositario de una significación, o suministre a la significación *contribuciones* en sentido propio, contribuciones que puedan *encontrarse* luego como partes integrantes de la significación completa. Las expresiones esencialmente ocasionales tienen, sin duda, una significación que cambia de caso en caso; pero en medio de todos los cambios subsiste algo común, que distingue esta multivocidad de la de un equívoco accidental [4]. La presencia de la intuición tiene por efecto determinar ese elemento común de la significación, que es indeterminado en su abstracción. La intuición le da la determinación de la dirección objetiva y con ella su última diferencia. Esto, empero, no exige que resida en la intuición una parte de la significación misma.

Digo: *esto* y me refiero al papel que yace ante mí. El pronombre debe a la percepción la referencia a *este objeto.* Pero la significación no reside en la percepción misma. Cuando digo: *esto,* no me limito a percibir, sino *que sobre la base de la percepción se edifica un nuevo acto; este acto que se regula por ella, que depende en su diferencia de ella, es el acto de mentar esto. En este mentar demostrativo reside exclusivamente la significación.* Sin la percepción —o un acto que funcione de un modo análogo—, el mostrar sería vano, carecería de diferenciación determinada, sería absolutamente imposible *in concreto.* Pues, naturalmente, el pensamiento indeterminado: *el que habla muestra «algo»* —pensamiento que puede surgir en el oyente, sin saber qué objeto hemos querido indicar con el *esto*—, no es en modo alguno el pensamiento que hemos tenido nosotros mismos en el acto de mostrar, como si en nosotros todo se hubiese reducido a añadir además la representación determinada de lo indicado. No debe confundirse el carácter general del mostrar actual, como tal, con la representación indeterminada de cierto acto de mostrar.

La percepción *realiza,* pues, la *posibilidad* de que se despliegue la mención de *esto,* con su referencia determinada al objeto; por ejemplo, a este papel que tengo delante de mis ojos. Pero ella misma no constituye —así nos parece— la significación, ni siquiera en parte.

El carácter de acto que posee el mostrar se regula por la intuición;

[4] Cf. Investigación primera, § 26, p. 272.

toma, pues, una determinación en su intención, que se cumple en la intuición con una consistencia *general* que debe caracterizarse como la esencia intencional. Pues la mención demostrativa es la misma, cualquiera que sea la percepción que le sirva de base entre la muchedumbre de las percepciones correspondientes, en que aparece siempre el mismo objeto y *cognosciblemente* el mismo. La significación del *esto* es también la misma si, en vez de la percepción, está cualquier acto de entre la multitud de representaciones imaginativas, que representan en imagen el mismo objeto de un modo *cognosciblemente* idéntico. Cambia, empero, cuando sirven de base intuiciones de otros círculos de percepción o de imaginación. Mentamos de nuevo: *esto;* pero el carácter común del mentar imperante en estos casos, es decir, de aludir directamente (esto es, sin mediación atributiva alguna) al objeto, está diferenciado de diverso modo: adhiere a él una intención hacia otro objeto, de un modo análogo a como el mostrar físico se diferencia espacialmente, al cambiar de dirección espacial.

Esta concepción, según la cual la *percepción es un acto que determina la significación, pero no la contiene,* se encuentra confirmada por la circunstancia de que también expresiones esencialmente ocasionales de la especie de *esto* son usadas y entendidas muchas veces sin base intuitiva adecuada. La intención hacia el objeto, concebida por primera vez sobre la base de una intuición adecuada, puede repetirse o reproducirse con el mismo sentido, sin que intervenga ninguna percepción ni imaginación adecuada.

Las expresiones esencialmente ocasionales tendrían, según esto, una gran analogía con los *nombres propios,* cuando estos últimos funcionan con su significación propia. También el nombre propio nombra «directamente» el objeto. No lo mienta de un modo atributivo, como sujeto de estas o aquellas notas, sino sin mediación «conceptual», como siendo él «mismo», tal como la percepción le pondría ante nuestros ojos. La significación del nombre propio reside, pues, en un mentar directamente este objeto, mención que se *cumple* solamente por medio de una percepción y de un modo «provisional» (ilustrativo) por medio de una imaginación, pero que no se identifica con estos actos intuitivos. Exactamente así es como la percepción da el objeto al *esto* (cuando el *esto* se dirige a objetos de una percepción posible); el mentar: *esto* se cumple en la percepción, pero no es ella misma. Y naturalmente, también en ambos casos la significación de estas expresiones, que nombran de un modo directo, nace originariamente de la intuición, por la cual se orientan originariamente las intenciones nominales en su dirección hacia el objeto individual. En otros puntos existe una diferencia: al *esto* le es inherente la idea de una indicación, la cual introduce, de un modo ya dilucidado anteriormente, cierta mediación y complicación, o sea, cierta forma que falta en el caso del nombre propio. Por otra parte, el nombre propio pertenece a su objeto como una denominación fija. A esta pertenencia constante corresponde también algo en el modo de la referencia al objeto; atestíguase por el hecho del conocer nominalmente la persona o cosa así llamada: conozco a *Juan* como *Juan, Berlín* como *Berlín.* Lo que

acabamos de exponer no es aplicable, manifiestamente, a los nombres propios que desempeñan una *función significativa derivada.* Una vez formados cualesquiera nombres propios en enlace directo con los objetos dados (o sea, sobre la base de las intuiciones que los dan), puede el concepto del «llamarse así» —concepto formado por reflexión sobre el nombrar de un modo propio— servir para dotar de un nombre propio objetos que no nos son dados ni directamente conocidos, sino que están caracterizados indirectamente como sujetos de ciertas notas, o para tomar conocimiento de sus nombres propios. Así, por ejemplo, *la capital de Italia se llama* (tiene el nombre propio) *Roma.* Quien no conoce la ciudad «misma» de *Roma* obtiene de este modo el conocimiento de su nombre y la posibilidad de emplearlo adecuadamente, pero no la significación propia de la palabra *Roma.* En lugar de la mención directa, que sólo la intuición de esta ciudad puede suscitar, le sirve la señal indirecta de esta mención, a saber: por medio de representaciones de notas características y del concepto del «llamarse así».

Si hemos de conceder crédito a estas consideraciones, no habrá que distinguir solamente entre la percepción y la significación del enunciado de percepción, sino que habrá que decir también que *ninguna parte de esta significación reside en la percepción misma. Hay que separar por completo la percepción que da el objeto y el enunciado que lo piensa y expresa por medio del juicio,* o por medio de los «actos de pensamiento» entretejidos en la unidad del juicio; aunque en el caso presente, en el caso del juicio de percepción, una y otro se hallan en la más íntima relación mutua, en la relación de *coincidencia,* de unidad de cumplimiento.

Apenas es necesario indicar que este mismo resultado valdrá también para todos los demás juicios de intuición, o sea, para los enunciados que «expresan» el contenido intuitivo de una imaginación, de un recuerdo, de una expectación, etc., en un sentido análogo a aquél en que lo hacen los juicios de percepción.

Adición.—En la exposición del § 26 de la primera Investigación distinguimos [5], partiendo de la comprensión que tiene el oyente, la significación «indicativa» y la significación «indicada» de las expresiones esencialmente ocasionales, y, especialmente, de la expresión: *esto.* En el oyente, bajo cuyo inmediato círculo visual acaso no cae lo señalado, despierta al principio tan sólo el pensamiento general indeterminado de que le ha sido mostrado algo; únicamente con la representación complementaria (intuitiva cuando se trata de algo intuitivamente mostrable) se constituye para él el objeto determinado de la indicación y, por ende, la plena y propia significación del demostrativo. Esta sucesión no existe para el que habla; el que habla no necesita de la representación indicativa indeterminada, que funciona como «señal» para el oyente. Lo dado no es para él la representación de la indicación, sino la indicación misma; y ésta es *eo ipso* la dirigida objetivamente de un modo determinado. El que habla tiene desde el primer momento la significación

[5] Cf. p. 275.

«indicada»; y la tiene en la intención representativa inmediata, que se orienta por la intuición. Cuando la cosa no es dable de un modo intuitivo (como sucede si en la demostración matemática remitimos a un teorema), es el pensamiento conceptual correspondiente el que desempeña la función de la intuición: la intención indicativa tendría su cumplimiento sobre la base de la reproducción actual de aquel pensamiento pasado. En todos los casos comprobamos cierta *duplicidad* en la intención indicativa: el carácter de la indicación se enlaza en el primer caso con la intención objetiva directa y de tal suerte que brota la indicación del objeto determinado, intuido aquí y ahora. Lo mismo en el otro caso. Aunque el pensamiento conceptual anterior no tenga lugar actualmente, queda, empero, en el recuerdo una intención correspondiente a él, y ésta se une con el carácter de acto que tiene la indicación, prestándole la dirección determinada.

Cuando se habla, pues, de *significación indicativa* y *significación indicada,* pueden entenderse *dos cosas:* 1.ª Los dos pensamientos sucesivos que caracterizan la comprensión sucesiva del oyente: *a)* la representación indeterminada de cierto objeto mentado en el *esto,* y *b)* la modificación que se produce por obra de la representación complementaria, el acto de la indicación con una dirección determinada; en este último acto residiría la significación indicada, y en el primero, la indicativa. 2.ª Si nos atenemos a la indicación acabada, con dirección determinada —que es la dada desde un principio en el que habla—, pueden distinguirse en ella también dos cosas: el carácter general de la indicación y lo que la determina, lo que la limita a ser indicación de esta cosa. Lo primero puede llamarse significación indicativa, o mejor, lo indicativo en la significación indivisiblemente unitaria, puesto que es lo que el oyente puede aprehender inmediatamente, por virtud de su universalidad expresable, y que le puede servir, por ende, como señal de lo mentado. Si digo *esto,* el oyente sabe por lo menos que se ha indicado algo. (Lo mismo en otras expresiones esencialmente ocasionales. Si digo *aquí,* trátase de «algo» situado en mi alrededor próximo o lejano, etcétera.) Por otra parte, el verdadero objetivo de la expresión no reside en este universal, sino en la intención directa hacia el objeto respectivo. A él y a su plenitud de contenido se dirige la vista; y aquellas universalidades vacías no contribuyen nada o poco más que nada a su determinación. En este sentido la intención directa es la significación primaria e indicada.

La definición de la exposición anterior se refiere a esta segunda distinción. La que acabamos de llevar a cabo y explicar habrá contribuido a aclarar algo más este difícil punto.

§ 6. *La unida estática entre el pensamiento expresivo y la intuición expresada. El conocer*

Nos internamos ahora en una indagación detallada de las relaciones que imperan entre los actos intuitivos y los actos expresivos. Por lo pronto y desde luego en toda esta sección nos limitamos a un círculo de casos los más

sencillos posibles, es decir, naturalmente, a las expresiones o intenciones significativas tomadas de la esfera *nominal.* No pretendemos, por lo demás, abarcar toda la esfera. Trataremos de las expresiones nominales, que se refieren del modo más diáfano posible a una percepción u otra intuición «correspondiente».

Dentro de este círculo consideramos primero *la relación estática de unidad: el pensamiento que da significación se basa en una intuición y se refiere por medio de ella a su objeto.* Por ejemplo, hablo de *mi tintero* y a la vez se halla el tintero mismo delante de mí; yo lo veo. El nombre nombra el objeto de la percepción y lo nombra por medio del acto significativo, cuya especie y forma se expresa en la forma del nombre. La relación entre el nombre y lo nombrado presenta, en este estado de unidad, cierto *carácter descriptivo,* sobre el cual ya hemos llamado la atención; el nombre *mi* tintero «se superpone», por decirlo así, al objeto percibido, pertenece *palpablemente,* por decirlo así, a él. Pero esta pertenencia es de una índole peculiar. Las palabras no pertenecen a la conexión objetiva que expresan, en este caso a la de la cosa física; no tienen en ella un lugar; no son mentadas como algo que esté dentro de las cosas que nombran o adherido a ellas. Si retrocedemos a las vivencias, encontramos por un lado los actos en que aparece la palabra y por otro los actos análogos en que aparece la cosa, según ya lo hemos descrito [6]. En el último respecto está frente a nosotros, en la percepción, el tintero. Conforme a la esencia descriptiva de la percepción, que hemos expuesto repetidas veces, esto no quiere decir fenomenológicamente otra cosa sino que tenemos cierto curso de vivencias de la clase de la sensación, unificadas de un modo sensible en su sucesión, determinada de esta y esta manera, y animadas por cierto carácter de acto, la «aprehensión», que les presta sentido objetivo. Este carácter de acto es el que hace que nos aparezca un *objeto,* este tintero, en el modo de la percepción. Y naturalmente, la palabra que aparece se constituye de un modo análogo en un acto de percepción o de representación en la fantasía.

Quienes entran en relación no son, pues, la palabra y el tintero, sino las vivencias de acto descritas, en las cuales una y otro aparecen, sin ser absolutamente nada «en» ellas. Pero ¿cómo es esto? ¿Qué es lo que da unidad a los actos? La respuesta parece clara. Esta relación, en cuanto *nominativa,* es establecida por actos, no meramente de significar, sino de *conocer;* los cuales son en el presente caso actos de *clasificación.* El objeto percibido es *conocido* como objeto; y en cuanto que la expresión significativa es de un modo particularmente íntimo una sola cosa con el acto clasificatorio y éste, como acto de conocer el objeto percibido, es una sola cosa con el acto de percepción, la expresión aparece como *superpuesta* a la cosa, como su vestidura, por decirlo así.

Normalmente hablamos de conocimiento y clasificación del *objeto* percibido, como si el acto *se ejerciese sobre el objeto.* Pero en la vivencia misma

[6] Cf. Investigación primera, §§ 9 y 10.

no hay, dijimos, ningún objeto, sino la percepción, un estado de conciencia determinado de tal o cual manera; luego *el acto de conocimiento que hay en la vivencia está fundado sobre el acto de percepción.* Naturalmente, no se debe caer en el malentendido de objetar que exponemos las cosas, como si lo clasificado fuese la percepción, en lugar de su objeto. No hacemos esto en ninguna manera. Semejante cosa supondría actos de una constitución muy distinta y más complicada, que se expresarían en expresiones de complexión correspondiente, como, por ejemplo, *la percepción del tintero.* Así, pues, un conocer que fusiona de un modo muy sencillo y determinado la vivencia expresiva con la percepción correspondiente es, por tanto, lo que constituye esta vivencia: conocer esta cosa como *mi tintero.*

Exactamente lo mismo sucede en los casos en que, en lugar de la percepción, funciona una *representación imaginativa.* El objeto que aparece en una imagen —por ejemplo, el mismo tintero en la fantasía o en el recuerdo—, es palpable depositario de la expresión nominal. Fenomenológicamente, esto quiere decir que un acto del conocer que va unido a la vivencia expresiva, es referido al acto de la imaginación en el modo que designamos objetivamente como conocer lo imaginativamente representado, por ejemplo, como conocer nuestro tintero. Tampoco el objetivo imaginado es absolutamente nada en la representación; la vivencia se reduce a cierto conjunto de fantasmas (sensaciones de la fantasía), animados por cierto carácter aprehensivo de acto. Vivir este acto y tener una representación del objeto en la fantasía, es una sola cosa. Si nos expresamos diciendo: *tengo una imagen en la fantasía, la imagen de un tintero,* hemos llevado a cabo notoriamente *nuevos* actos además de expresarnos; y más en especial hemos llevado a cabo un acto de *conocer,* unido íntimamente con el acto de la imaginación.

§ 7. *El conocer como carácter de acto y la «universalidad de la palabra»*

Que realmente es lícito admitir el conocer como un carácter de acto intermediario entre el fenómeno del sonido verbal (o de la palabra entera vivificada por el sentido) y la intuición de la cosa, en todos los casos en que nombramos algo dado intuitivamente, parece atestiguarlo la siguiente y más exacta consideración. Se oye hablar con frecuencia de *la universalidad de las significaciones de las palabras;* esta equívoca expresión alude las más de las veces al hecho de que la palabra no está ligada a una intuición aislada, sino que pertenece a una infinita multitud de intuiciones posibles.

¿Qué hay, empero, en esta pertenencia?

Consideremos un ejemplo, el más sencillo posible, verbigracia el nombre *rojo.* En cuanto que denomina rojo un objeto aparente, pertenece a este objeto, por virtud del momento rojo aparente en el objeto. Y todo objeto que tenga en sí un momento de la misma especie justificará la misma nominación; el mismo nombre *pertenecerá* a todos, y les pertenecerá por virtud del sentido idéntico.

¿Qué hay a su vez en esta nominación por virtud de un sentido idéntico? Observamos, en primer término, que la palabra no depende extrínsecamente de los rasgos particulares homogéneos de las intuiciones, meramente sobre la base de ocultos mecanismos psíquicos. Sobre todo no tenemos bastante con el mero hecho de que cuantas veces aparece en la intuición uno de estos rasgos particulares, se *asocie* a él la palabra como un simple complejo de sonidos. La mera coexistencia, la simultaneidad o la sucesión meramente extrínsecas de esos dos fenómenos, no crea entre ellos ninguna relación íntima, ni una referencia intencional. Y, sin embargo, es notorio que se da esta referencia como *absolutamente peculiar desde el punto de vista fenomenológico.* La palabra *nombra* lo rojo como rojo. El rojo aparente es lo *mentado* en el nombre y lo mentado como *rojo.* En este modo del mentar nominativo aparece el nombre como *perteneciente* a lo nombrado y siendo *una sola cosa* con él.

Por otra parte, la palabra tiene su sentido también fuera del enlace con esta intuición; e incluso sin enlace con ninguna intuición «correspondiente». Como el sentido es siempre el mismo, es claro que necesitamos tomar por base de la referencia nominativa, en lugar del *mero sonido verbal,* la palabra propia y *plena,* esto es, la palabra agraciada con el carácter siempre homogéneo del *sentido.* Pero tampoco debemos contentarnos entonces con describir como mera coexistencia la unidad entre la palabra llena de sentido y la intuición correspondiente. Si imaginamos la palabra tal como es consciente fuera de toda nominación actual, siendo *entendida de un modo meramente simbólico,* y si además imaginamos la *intuición* correspondiente, podrá ser que los dos fenómenos se fundan pronto, por motivos genéticos, en la unidad fenomenológica de la nominación; pero la coexistencia no es, en sí, esta unidad, la cual *brota* como algo notoriamente nuevo. Sería concebible *a priori* que no brotase; pero entonces los fenómenos coexistentes carecerían fenomenológicamente de toda relación: lo aparente no se presentaría como lo mentado en la palabra *llena* de sentido, como lo nombrado, ni la palabra como lo perteneciente a ello en el modo del nombre, como lo que lo nombra.

Mas como fenomenológicamente encontramos no una mera suma, sino la más íntima unidad, y además una unidad *intencional,* podemos decir con razón: que los dos actos, de los cuales el uno constituye para nosotros la palabra plena y el otro la cosa, se funden intencionalmente en la *unidad de acto.* Como es natural, describimos lo presente ante nosotros no menos bien con las palabras: *el nombre rojo* nombra *rojo al objeto rojo,* que con las palabras: *el objeto rojo* es conocido como rojo y por medio *de este conocer* es llamado rojo. *Llamar rojo* —en el sentido *actual* de nombrar que supone como base la intuición de lo nombrado— y *conocer como rojo* son en el fondo expresiones de *idéntica significación;* sólo que la última expresa más claramente que, en este caso, no se da una mera dualidad, sino una unidad producida por un carácter de *acto.* A causa de la intimidad de la fusión, no se destacan claramente unos de otros —hemos de concederlo— los momentos implícitos en esta unidad: el fenómeno de la palabra

física con el momento vivificante de la significación, el momento de la cognición y la intuición de lo nombrado. Pero después de lo expuesto habremos de admitirlos todos. Por lo demás, dedicaremos a este punto otras consideraciones complementarias en el § 9.

Notoriamente, el carácter de acto que tiene el conocer —carácter al cual la palabra debe su referencia a lo objetivo de la intuición— no es nada que pertenezca esencialmente al *sonido verbal;* pertenece más bien a la palabra tomada en su *esencia significativa.* Con los sonidos verbales más diversos —piénsese en «la misma» palabra en varias lenguas— puede ser idéntica la referencia cognoscitiva; el objeto es conocido esencialmente como el mismo, aunque con auxilio de diversos sonidos verbales. Cierto que el pleno conocer algo como rojo, en cuanto que es equivalente al nombrar actual, implica también el sonido verbal. Los miembros de distintas comunidades lingüísticas viven la pertenencia de sonidos verbales diversos y comprenden también estos últimos en la unidad del conocer. Sin embargo, la significación que pertenece al sonido verbal y el acto de conocimiento, en la cual dicha significación se une actualmente con lo significado, resultan idénticos en todas partes; de suerte que las diferencias han de valer, naturalmente, como extraesenciales.

La *universalidad de la palabra* quiere decir, según esto, que una y la misma palabra abarca, por medio de su sentido unitario, una multitud idealmente delimitada de intuiciones posibles (y cuando es un contrasentido, «pretende» abarcarla); de tal suerte, que cada una de estas intuiciones puede funcionar como base de un acto cognoscitivo nominal sinónimo. A la palabra *rojo* pertenece, por ejemplo, la posibilidad de conocer y nombrar como rojos todos los objetos rojos, que puedan darse en todas las intuiciones posibles. A ésta se enlaza la nueva posibilidad, certificada *a priori,* de llegar, *por medio de una síntesis identificadora* de estas cogniciones, a tener *conciencia* de que uno y otro son significativamente lo mismo, de que este *A* es rojo y aquel *A* es *lo mismo,* o sea, *también* rojo; las dos singularidades de la intuición pertenecen al mismo «concepto».

Una duda surge aquí. La palabra, como hemos dicho antes, puede ser entendida aun sin nombrar actualmente algo. Pero ¿no debemos concederle, al menos, la *posibilidad* de desempeñar la función de nominación actual, o sea, de alquirir una referencia cognoscitiva actual a una intuición correspondiente? ¿No debemos decir que sin esta posibilidad no habría ninguna palabra? La respuesta será naturalmente: esta posibilidad depende de la posibilidad de los conocimientos respectivos. Pero no todo conocimiento intencional es posible; no toda significación nominal puede *realizarse.* Los nombres «imaginarios» son también nombres, pero no pueden llevar a cabo ninguna nominación *actual;* no tienen extensión, dicho propiamente; *no tienen universalidad en el sentido de la posibilidad y de la verdad.* Su universalidad es una *pretensión vacía.* El curso subsiguiente de la investigación pondrá de manifiesto cómo deben explicarse a su vez estas expresiones, o lo que hay fenomenológicamente detrás de ellas.

Lo que hemos expuesto vale para todos los casos, no solamente para las expresiones que tienen una significación universal, al modo de los *conceptos universales,* sino también para las expresiones de *significación individual,* como son los *nombres propios.* El hecho que se suele designar como «universalidad de la significación de la palabra» no se refiere en modo alguno a la universalidad que se atribuye a los conceptos genéricos, por oposición a los conceptos individuales; comprende, por el contrario, una y otra en igual modo. Según esto, tampoco el *conocer,* de que hablamos cuando una expresión que funciona con sentido se refiere a una intuición correspondiente, debe interpretarse como un *clasificar* actual llevado a cabo incluyendo en una *clase* un objeto representado intuitivamente o ya intelectualmente, o sea, necesariamente sobre la base de conceptos universales y verbalmente por medio de nombres universales. También los nombres propios tienen su «universalidad», aunque cuando desempeñan la función de la nominación actual no cabe hablar *eo ipso* de clasificación. Como todos los demás nombres, tampoco los nombres propios pueden nombrar nada sin conocer nombrando. Una consideración totalmente análoga a la que hemos desarrollado más arriba muestra que su referencia a una intuición correspondiente no es, en efecto, menos mediata que en las demás expresiones. Un nombre propio no pertenece, notoriamente, ni a una percepción determinada, ni a una determinada fantasía o imaginación cualquiera. La misma persona aparece en innúmeras intuiciones posibles; y todas estas apariciones tienen una unidad, no meramente intuitiva, sino también cognoscitiva. Cada aparición particular de una multiplicidad intuitiva semejante puede servir de base con igual derecho a la nominación sinónima, por medio del nombre propio. Cualquiera que sea la dada, el que nombra mienta una y la misma persona o cosa. Y no la mienta en el mero modo de verterse en versión intuitiva hacia ella, como en la consideración de un objeto individualmente extraño a él, sino que la conoce como esta persona o cosa determinada; al nombrar conoce a *Juan* como *Juan,* a *Berlín* como *Berlín.* Conocerlos como esta persona, como esta ciudad, es a su vez un acto, que no está ligado al contenido sensible determinado del fenómeno verbal respectivo. Es un acto idéntico, pese a los diversos sonidos verbales (en cuanto a la posibilidad, infinitos); así, por ejemplo, cuando varios se sirven de diversos nombres propios para designar la misma cosa individual.

Naturalmente, esta universalidad del *nombre propio* y de la significación propia correspondiente a él, es *de un carácter muy distinto* de la del *nombre de clase.*

La *primera* consiste en que corresponde a *un* objeto individual una síntesis de intuiciones posibles, que son una sola cosa, por obra de un *carácter* intencional común, a saber, por el carácter que presta a cada una de ellas referencia al mismo objeto, sin preocuparse de las restantes diferencias fenoménicas entre las intuiciones singulares. Este elemento unitario es el fundamento de la unidad cognoscitiva, que es inherente a la

«universalidad de la significación de la palabra», a la extensión de su realización idealmente posible. La palabra que nombra tiene así referencia cognoscitiva a una ilimitada multiplicidad de intuiciones, cuyo *único y mismo objeto* conoce y, conociéndolo, nombra.

Muy otra cosa sucede con los *nombres de clase*. Su universalidad abarca una *extensión de objetos*, a cada uno de los cuales, considerado en sí y por sí, pertenece una posible síntesis de percepciones, una posible significación propia, un posible nombre propio. El nombre universal «abarca» esta extensión en el modo de la posibilidad de nombrar universalmente cada miembro de esta extensión, es decir, de nombrarle no en el modo de los nombres propios, no mediante un conocer propio, sino en el modo de los nombres comunes, mediante clasificación; lo ya intuido directamente, ya conocido en su naturaleza propia o por medio de notas, es conocido y nombrado ahora como *un A*.

§ 8. *La unidad dinámica entre la expresión y la intuición expresada. La conciencia del cumplimiento y de la identidad*

En lugar de la conciencia *estática* entre la significación y la intuición, tomemos ahora la *dinámica*. A la expresión que funciona primero de un modo meramente simbólico se asocia posteriormente la intuición (más o menos) correspondiente. Cuando esto sucede, vivimos una *conciencia de cumplimiento,* descriptivamente peculiar [7]. El acto de puro significar encuentra en el modo de una intención teleológica su cumplimiento en el acto intuitivo. En esta vivencia de transición resalta a la vez claramente, en su fundamentación fenomenológica, la *congruencia* de ambos actos: la intención significativa y la intuición a ella correspondiente en modo más o menos perfecto. En la intuición está representada intuitivamente *la misma cosa* objetiva que era «meramente pensada» en el acto simbólico, y que se torna intuitiva justamente con las mismas determinaciones con que antes era meramente pensada (meramente significada). Con otra expresión puede esto mismo decirse: *la esencia intencional del acto intuido se adecua* (más o menos perfectamente) *a la esencia significativa del acto expresivo.*

En la relación estática entre los actos de la significación y de la intuición, relación primeramente considerada, hablábamos de un *conocer*. Este establece la referencia del nombre a lo dado en la intuición como nombrado. Pero el significar mismo no es aquí el conocer. En la comprensión puramente simbólica de una palabra se desenvuelve un significar (la palabra significa para nosotros algo); pero no es conocido nada. La distinción reside, según las dilucidaciones del parágrafo anterior, no en el mero darse

[7] Cf. mis *Psychol. Studien z. elem. Logik, II Über Anschauungen u. Repräsentationen, Philos. Monatshefte. Iahrg.* 1894, p. 176. Como se ve por la presente obra he abandonado el concepto de intuición preferido en estos estudios.

simultáneamente la intuición de lo nombrado, sino en la forma de unidad fenomenológicamente peculiar. Lo característico de esta unidad *cognoscitiva* nos pone en claro la relación dinámica. Primero se da la intención significativa sola por sí; luego sobreviene la intuición correspondiente. A la vez surge la unidad fenomenológica, que se revela ahora como una *conciencia de cumplimiento*. Las locuciones que hablan de conocimiento del objeto y de cumplimiento de la intención significativa expresan la misma situación, pero desde diversos puntos de vista. La primera se sitúa en el punto de vista del objeto mentado, mientras que la última toma por puntos de referencia solamente los dos actos. Fenomenológicamente, existen en todo caso los actos; no siempre los objetos. Por eso el giro que alude al cumplimiento es el que da a la esencia *fenomenológica* de la referencia cognoscitiva la expresión que mejor la caracteriza. Es un hecho fenomenológico primitivo que los actos de significación y de intuición pueden entrar en esta peculiar relación. Y cuando así lo hacen, cuando en un caso dado un acto de intención significativa se cumple en una intuición, decimos que «el objeto de la intuición es conocido por medio de su concepto», o que «se aplica el nombre respectivo al objeto aparente».

Fácilmente se advierte la indudable diferencia fenomenológica entre el cumplimiento o cognición estática y la dinámica. En la relación dinámica, los miembros de la relación y el acto cognoscitivo que los relaciona están separados temporalmente, se despliegan en una figura temporal. En la relación estática, que se presenta como un resultado permanente de este proceso temporal, coinciden temporal y objetivamente. Allí tenemos en el primer momento el «mero pensar» (= el mero «concepto» = la mera significación) como una intención significativa absolutamente insatisfecha, la cual, en el segundo momento, obtiene un cumplimiento más o menos adecuado; los pensamientos descansan satisfechos, por decirlo así, en la intuición de lo pensado, que se ofrece —justamente *por virtud* de esta conciencia unitaria— como lo pensado por este pensamiento, como lo mentado en él, como el objetivo del pensamiento más o menos perfectamente alcanzado. En la relación estática, por otra parte, tenemos esta conciencia unitaria sola; en ocasiones sin que haya precedido un estadio de intención incumplida perceptiblemente destacado. El cumplimiento de la intención no es en este caso un proceso de cumplirse, sino un inmóvil estar cumplido; no un venir a coincidir, sino el estar en coincidencia.

En un respecto objetivo hablamos aquí también de *unidad de identidad*. Si comparamos los dos componentes de una unidad de cumplimiento cualquiera (es indiferente que los consideremos en su conjunción dinámica o que analicemos la unidad estática, separando sus componentes, para verlos fundirse en seguida) comprobamos una *identidad objetiva*. Hemos dicho, en efecto, y pudimos decirlo con evidencia, que el objeto de la intuición es *el mismo* que el objeto del pensamiento, que en ella se cumple; y en el caso de la adecuación exacta, incluso que el objeto es intuido exactamente como el mismo que es pensado (o lo que siempre quiere decir aquí lo mismo:

significado). Es claro que la identidad no es traída por la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada, ni concebida. Con otras palabras: lo que caracterizamos fenomenológicamente como cumplimiento, con referencia a los actos, debe llamarse —con referencia a los *dos* objetos, al objeto intuido y al objeto pensado— vivencia de identidad, conciencia de identidad; la *identidad* más o menos perfecta es el *elemento objetivo que corresponde al acto del cumplimiento* o que *aparece* en él. Justamente por eso no debemos designar como un acto meramente la significación y la intuición, sino también la adecuación, esto es, la unidad de cumplimiento; porque ésta tiene un correlato intencional peculiar, un algo objetivo a que está «dirigida». Otro giro que expresa la misma situación es, según lo antes dicho, aquel en que se habla del *conocer*. La circunstancia de que la intención significativa se una en el modo del cumplimiento a la intuición, da el carácter de lo conocido al *objeto* que aparece en esta última, cuando estamos orientados primariamente hacia él. Para designar con más exactitud «como qué» sea conocido lo conocido, la reflexión objetiva apunta a la significación misma (al «concepto» idéntico), en lugar de apuntar al acto de significar; y el giro en que se habla del conocer expresa así la aprehensión de la misma situación unitaria desde el punto de vista del objeto de la intuición (o del objeto del acto impletivo) y en relación al contenido significativo del acto signitivo[8]. En una relación inversa, se dice también, aunque las más de las veces en una esfera más estrecha, que el pensamiento «concibe» la cosa, es el «concepto» de la cosa. Notoriamente, después de esto que acabamos de exponer, puede designarse como acto identificador, no sólo el cumplimiento, sino también el conocer —que no es sino otra palabra.

Adición.—No debo omitir una duda que se dirige *contra* la concepción, por lo demás, tan luminosa, de la unidad de identidad o de conocimiento, como un *acto* de identificación o de conocer; y tanto menos puedo omitir esta duda, cuanto que hemos de ver que es una dificultad seria, que incita a fecundas reflexiones en el curso ulterior de la investigación y en el progreso de las explicaciones que desarrollamos. Un análisis más exacto nos hace ver que en los casos presentes, en los cuales un nombre se refiere en nominación actual a un objeto de la intuición, mentamos el *objeto* que es intuido y nombrado a una, pero no mentamos en modo alguno la *identidad* de este objeto como el que a la vez es intuido y nombrado. ¿Diremos que la preferencia de la atención es lo decisivo en este punto? ¿O no debemos

[8] Con frecuencia hablaré, no sólo de *actos significativos*, sino también, más brevemente, de *actos signitivos*, en lugar de actos de intención significativa, de significar, etcétera. Actos *significantes* no puede decirse bien, puesto que normalmente se designan las *expresiones* como sujetos del significar. *Signitivo* da también un adecuado correlato terminológico a *intuitivo*. Un sinónimo de *signitivo es simbólico,* desde que en los tiempos modernos se ha extendido el mal uso —ya censurado por Kant— de la palabra *símbolo* como equivalente de *signo,* contrariamente al sentido originario de aquélla, sentido que sigue siendo indispensable.

confesar más bien que el acto de identificación no está constituido todavía propia, plena y totalmente? El fragmento principal de este acto (el momento de la unión sintética de la intención significativa y la intuición correspondiente) existe realmente; pero este momento de unidad no funciona como «representante» de una «aprehensión» objetivante; la unidad de coincidencia, aunque es vivida, no funda ningún acto de *identificación relacionante,* ninguna conciencia intencional de una identidad, en que se haga objetiva para nosotros la identidad como unidad mentada. En la reflexión sobre la unidad de cumplimiento llevaríamos a cabo, naturalmente (más aún, necesariamente), con la estructuración y la oposición de los actos entrelazados, también esa aprehensión relacionante, que admite *a priori* la forma de su unidad. Esta cuestión nos ocupará —en la Segunda sección[9]— en su forma más general, referente a los caracteres de acto categoriales en general. Provisionalmente, continuaremos tratando el designado carácter de unidad como un acto completo, o no separándolo expresamente del acto completo. Lo esencial de nuestras consideraciones no es afectado por ello, ya que *está franco en todo momento* el paso que va de la vivencia de unidad a la identificación relacionante, *por estar garantizada su posibilidad a priori;* de tal suerte, que podemos decir con razón: *se vive* la coincidencia identificadora, aunque falte la *intención consciente* hacia la identidad, la identificación *relacionante.*

§ 9. *El diverso carácter de la intención dentro y fuera de la unidad de cumplimiento*

Hemos considerado el cumplimiento dinámico —que se desenvuelve en la forma de un proceso estructurado— a los fines de la interpretación del acto estático de conocimiento. Esa consideración suscita asimismo una dificultad que amenaza oscurecer la clara comprensión de la relación entre la intención significativa y el acto pleno de conocimiento. ¿Podemos afirmar realmente que en la unidad del conocimiento cabe distinguir cuatro cosas, la expresión verbal, el acto de significar, el de intuir y, finalmente, el carácter unitario y sintético del conocer o del cumplimiento? Podría objetarse que lo que el análisis encuentra realmente es por un lado la *expresión verbal,* en especial en nombre, por otro la intuición, y ambas unidas por el carácter del nombrar cognoscitivo, pero negando que esté unido con la expresión verbal un *acto de significar,* como algo distinguible del carácter cognoscitivo y de la intuición impletiva e identificable con el carácter de la comprensión de la misma expresión fuera de su función cognoscitiva; o por lo menos, que es ésta una suposición superflua.

Esta duda se dirige, pues, contra la concepción directriz que se nos ha

[9] Cf. cap. 6, § 48 y todo el cap. 7.

presentado como la más comprensible en el § 4, ya antes del análisis de la unidad cognoscitiva. Lo que hemos de tener presente al reflexionar sobre ella, es lo siguiente:

En primer término, la comparación de la expresión dentro y fuera de la función cognoscitiva, muestra que la significación en ambos casos es realmente la misma. Lo mismo si entiendo la palabra *árbol* de un modo meramente simbólico, que si la uso fundándome en la intuición de un árbol, ambas veces miento evidentemente algo con la palabra y ambas veces lo mismo.

En segundo término, es evidente que en el proceso del cumplimiento es la intención significativa de la expresión la que se «cumple» y la que llega a «coincidencia» con la intuición, y que, por ende, el conocimiento, como resultado del proceso de coincidencia, es esa misma unidad de coincidencia. Pero ya el concepto de una unidad de coincidencia implica que no se trata de una dualidad de cosas separadas, sino de una unidad en sí indivisa, que sólo se estructura en miembros desplegándose en el tiempo. Tendremos que decir, pues: el mismo acto de intuición significativa, que constituía el representar simbólico vacío, es inherente también al acto cognoscitivo complejo; pero la intención significativa, que era antes «libre», queda «sujeta» en el estadio de la coincidencia, reducida a la «indiferencia». Se halla inserta o fundida en esta complexión de un modo tan peculiar, que su esencia significativa no padece por ello, pero su carácter experimenta cierta modificación.

Cosa análoga sucede en general, cuando consideramos los contenidos primero por sí, y luego en unión con otros, como partes insertas en todos. La unión no uniría nada, si los contenidos unidos no experimentasen nada por obra de ella. Prodúcense, pues, necesariamente ciertas alteraciones, las cuales son, naturalmente, aquellas que constituyen, como propiedades de la unión, los correlatos fenomenológicos de las cualidades objetivas *relativas*. Imagínese un segmento lineal por sí, por ejemplo sobre un fondo blanco vacío, y luego el mismo segmento como parte integrante de una figura. En este último caso, *coincide* con otras líneas, es *tocado* o *cortado* por ellas, etcétera. Estos son caracteres fenomenológicos que contribuyen a definir la impresión de la apariencia de los segmentos, si nos atenemos a los segmentos de la intuición empírica, prescindiendo de los ideales matemáticos. El mismo segmento (es decir, el mismo por su contenido interno) nos parece continuamente distinto, según que entre en esta o aquella conexión fenoménica; y si lo incorporamos a una línea o superficie cualitativamente idéntica con él, incluso llega a desvanecerse «indistinto» en este fondo, pierde la individualidad y el valor propio fenoménicos.

§ 10. *La clase más extensa de las vivencias de cumplimiento. Las intuiciones como intenciones necesitadas de cumplimiento*

Para caracterizar mejor aún la conciencia del cumplimiento indiquemos que se trata de un carácter de vivencia, que desempeña un gran papel también en el resto de nuestra vida psíquica. Basta recordar las antítesis de la intención desiderativa y el cumplimiento del deseo, de la intención volitiva y el cumplimiento de la volición, o el cumplimiento de esperanzas o de temores, la resolución de dudas, la confirmación de presunciones, etc. Al momento resulta claro que dentro de diversas clases de vivencias intencionales surge en esencia la misma antítesis, que hemos encontrado especialmente entre la intención significativa y el cumplimiento de la significación. Ya antes [10] hemos tocado este punto y definido con el título más estricto de *intenciones* una clase de vivencias intencionales caracterizadas por la peculiaridad de poder fundar relaciones de cumplimiento. En esta clase entran todos los actos pertenecientes a la esfera estricta o lata de lo lógico; entre ellos los actos que, en el conocimiento, están llamados a cumplir otras intenciones, las *intuiciones*.

El comienzo, por ejemplo, de una melodía conocida, suscita determinadas intenciones, que encuentran su cumplimiento en el progresivo desarrollo de la melodía. Cosa análoga tiene también lugar cuando la melodía nos es extraña. Las leyes imperantes en el orden melódico condicionan intenciones que carecen sin duda de plena determinación objetiva, pero que, sin embargo, encuentran o pueden encontrar también su cumplimiento. Naturalmente, estas intenciones, en cuanto vivencias concretas, son plenamente determinadas; la «indeterminación» respecto de su objeto intencional es notoriamente una peculiaridad descriptiva que pertenece al carácter de la intención; de tal suerte, que podemos decir paradójica y, sin embargo, justamente, que una determinación de esta intención es la «indeterminación» (esto es, la propiedad de exigir un complemento no plenamente determinado, sino sólo de una esfera definida por alguna ley); enteramente como lo hemos hecho en análogos casos anteriores. Y a tal determinación corresponde no sólo cierta amplitud de cumplimiento posible, sino algo común en el carácter de cumplimiento que tiene cada cumplimiento actual de este círculo. Son fenomenológicamente cosas distintas cumplirse actos con intención determinada o indeterminada; y en este último respecto, cumplirse intenciones cuya indeterminación señale esta o aquella dirección de posible cumplimiento.

En el presente ejemplo nos encontramos a la vez con una relación de *expectación y cumplimiento de la expectación*. Pero sería notoriamente injusto interpretar, a la inversa, toda relación entre una intención y su cum-

[10] Cf. § 13 de la Investigación anterior.

plimiento como una relación de expectación. Intención no es expectación; no es esencial a aquélla el estar dirigida a un futuro advenimiento. Cuando veo un dibujo incompleto, por ejemplo, el de esta alfombra que está parcialmente cubierta por muebles, el trozo visto está dotado, por decirlo así, de intenciones que aluden a complementos (*sentimos,* por decirlo así, que las líneas y las figuras coloreadas prosiguen en el «sentido» de lo que se ve); pero no esperamos nada. Podríamos esperar, si un movimiento nos prometiese más amplia vista. Pero las expectaciones posibles o los motivos de expectaciones posibles no son ya en sí expectaciones.

Las *percepciones* externas suministran una infinidad de ejemplos de esto. Las propiedades, que caen en cada momento dentro de la percepción. aluden a las propiedades complementarias, que aparecen en nuevas percepciones posibles, y esto ya en un modo determinado, ya en un modo gradualmente indeterminado, según la medida de nuestra «experiencia» del objeto. Un análisis más exacto revela que toda percepción y toda conexión de percepciones constan de componentes, que pueden entenderse todos desde estos dos puntos de vista, intención y cumplimiento (real o posible); situación que se extiende sin necesidad de más a los actos paralelos de la fantasía y de la imaginación en general. Normalmente, las intenciones no tienen en estos casos el carácter de expectaciones; no lo tienen en ningún caso de percepción o de imaginación estática; lo adquieren únicamente cuando la percepción fluye y se expande en una serie continua de percepciones pertenecientes a la multiplicidad de percepciones que corresponden a uno y el mismo objeto. Dicho objetivamente: el objeto se muestra por diversos lados; lo que visto desde un lado era sólo indicación figurativa, resulta desde el otro percepción corroborativa y plenamente suficiente; o lo que desde aquél era sólo mentado indirecta, implícitamente, como elemento limítrofe, era sólo presentido, resulta desde éste indicación figurativa por lo menos; aparece en perspectiva escorzado y difuminado, para aparecer «enteramente como es» sólo desde un nuevo lado. Según nuestra concepción, toda percepción e intención es un tejido de intenciones parciales fundidas en la unidad de una intención total. El correlato de esta última es la *cosa,* mientras que los correlatos de aquellas intenciones parciales son *partes y momentos de la cosa.* Sólo así cabe entender cómo la conciencia puede llegar más allá de lo verdaderamente vivido. Puede trasmentar, por decirlo así; y la mención puede cumplirse.

§ 11. *Decepción y contrariedad. Síntesis de la distinción*

En la esfera de los actos que admiten en general diferencias de intención y cumplimiento, emparéjase al cumplimiento —como lo opuesto que lo excluye— la *decepción.* La expresión generalmente negativa, que suele servir para designarla (como, por ejemplo, la expresión: incumplimiento), no mienta una mera privación de cumplimiento, sino un nuevo hecho des-

criptivo, una forma de síntesis tan peculiar como el cumplimiento. Esto vale en general, por ende, también en la esfera más estrecha de las intenciones significativas en su relación con las intenciones intuitivas. La síntesis del conocimiento es, como hemos visto, conciencia de cierta «concordancia». Pero a la concordancia corresponde, como posibilidad correlativa, la «discordancia», la «contrariedad». La intuición no «concuerda» con la intención significativa, es «contraria» a ella. La contrariedad separa; pero la vivencia de la contrariedad pone en relación, da unidad, es una forma de *síntesis*. Si la síntesis anterior era de la especie de la identificación, la de ahora es de la especie de la *distinción* (por desgracia no disponemos para ella de otro nombre positivo). Esta «distinción» no debe confundirse con aquella a que se opone la comparación. Las antítesis entre «identificación y distinción» y «comparación y distinción» no son iguales. Por lo demás, es patente que el empleo de las mismas expresiones se explica por una estrecha afinidad fenomenológica. En la «distinción» de que tratamos aquí, el *objeto* del acto de decepción aparece como «*no el mismo*», como «otro» que el *objeto* del acto de intención. Estas expresiones aluden, empero, a esferas de casos más generales que aquellas que hemos preferido hasta ahora. No solamente las intenciones significativas, sino también las intuitivas, se cumplen en el modo de la identificación y sufren decepción en el modo de la contrariedad. Pronto [11] someteremos a una consideración más exacta la cuestión de la definición natural de la clase total de actos a que pertenecen el «*mismo*» y el «*otro*» (podemos decir igualmente: el *es* y el *no es*).

Completamente paralelas no son, sin duda, ambas síntesis. Toda contrariedad supone algo que da a la intención la dirección hacia el objeto del acto contrariante, y esta dirección sólo puede serle dada en último término por una síntesis de cumplimiento. La contrariedad supone, por decirlo así, cierto terreno de concordancia. Si miento *A es rojo,* siendo así que en «verdad» *A* se revela como *verde,* entonces en este revelarse, esto es, en la acomodación a la intuición, la intención del rojo contraría la intuición del verde. Pero es innegable que esto sólo es posible sobre la base de la identificación de *A* en los actos de significación y de intuición. Sólo así puede acercarse la intención a esta intuición. La intención total va hacia un *A* que es rojo y la intención muestra un *A* que es verde. La significación y la intuición coinciden en la dirección al mismo *A;* sólo así pueden contrariarse los momentos intencionales dados simultáneamente con la unidad de cada uno de los actos; el rojo supuesto (que es supuesto como el rojo de *A)* no concuerda con el verde intuido. Mediante la relación de identidad se *corresponden* los momentos que no han llegado a la coincidencia; en lugar de «unirse» por el cumplimiento, «sepáranse» por la contrariedad; la intención se ve llevada hacia lo que está coordinado a ella en la intuición, pero es rechazada por ésta.

Lo que hemos expuesto en especial referencia a las intenciones signi-

[11] Cf. § 13.

ficativas y a las decepciones que las contrarían, vale, notoriamente, para toda la clase antes indicada de las intenciones objetivantes. En general, podemos decir, pues: *Una intención es decepcionada en el modo de la contrariedad sólo por ser una parte de una intención más amplia, cuya parte complementaria se cumple.* Tratándose de actos simples o aislados, no es posible, por ende, hablar de contrariedad.

§ 12. *La identificación y la distinción totales y parciales como fundamentos fenomenológicos comunes de las formas de expresión predicativa y determinativa*

La relación considerada hasta aquí entre la intención (especialmente la intención significativa) y el cumplimiento ha sido la de la *concordancia total.* Hay en ello una limitación, resultado natural de haber abstraído de toda forma —y principalmente de la que se denuncia en la palabra *es*— para alcanzar la mayor sencillez posible, y de haber considerado en la referencia de la expresión a la intuición externa e interna sólo aquellas partes de la expresión que se ajustaban como una vestidura a lo intuido. La consideración de la posibilidad de la contrariedad —posibilidad opuesta al caso de la concordancia total y que podríamos designar, por ende (aunque no de un modo enteramente inequívoco), como *contrariedad total*— nos llama la atención sobre nuevas posibilidades, a saber, sobre los importantes casos de *concordancia y discordancia parciales* entre la intención y los actos que la cumplen o la decepcionan.

Consideraremos en detalle estos actos de un modo tan general, desde un principio, que resulte diáfana de suyo la validez de todas las afirmaciones esenciales para las intenciones del círculo más amplio señalado antes, o sea, no meramente para las intenciones significativas.

Toda contrariedad se redujo a que la previa intención decepcionada era parte de una intención más amplia, la cual se cumplía parcialmente, esto es, en las partes complementarias, pero resultaba extraña a la intuición en aquella primera parte. En toda contrariedad hay, pues, también en cierto modo concordancia parcial y contrariedad parcial. Por lo demás una mirada dirigida a las relaciones objetivas nos hubiese conducido también necesariamente a estas posibilidades; pues cuando se habla de coincidencia preséntanse como posibilidades correlativas de las de exclusión, inclusión y cruce.

Deteniéndonos primeramente en el caso de la contrariedad, encontramos motivo para hacer la siguiente reflexión complementaria.

Cuando un ϑ se decepciona en un $\bar{\vartheta}$, porque ϑ está entretejido con otras intenciones, η, ι ..., que se cumplen, no necesitan estas últimas hallarse unidas con ϑ de tal suerte que el todo Θ (ϑ; η, ι ...) tenga el sello distintivo de un acto total, destacado por sí, de un acto «en que vivimos», a cuyo objeto unitario «atendemos». En el tejido de las vivencias intencio-

nales de nuestra conciencia hay muchas posibilidades de selección distintiva de actos y complexiones de actos; pero quedan, por lo general, irrealizadas. Y sólo estas unidades destacadas entran en consideración cuando hablamos de actos distintos y de sus síntesis. El caso de la *decepción pura y total* consiste, pues, en que el mero ϑ, pero no Θ, resalta por sí solo, o, al menos, resalta primariamente, y que en una conciencia destacada de contrariedad instaura la unidad exclusivamente entre ϑ y $\bar{\vartheta}$; con otras palabras, el interés está dirigido especialmente a la relación de los objetos correspondientes a ϑ y $\bar{\vartheta}$. Así sucede cuando una intención de verde se decepciona en un rojo intuitivo y sólo se atiende al verde y al rojo. Si la intuición contraria del rojo alcanza expresión de alguna manera, o sea, mediante una intención verbal que se cumple en ella, y si la decepción, como tal, alcanza asimismo expresión, tendremos, verbigracia: *esto* [este rojo] *no es verde.* [Pero esta frase no significa, claro está, lo mismo que la frase que tenemos en este preciso instante en el pensamiento: *La intención verbal verde es decepcionada en la intuición del rojo.* Pues la nueva expresión hace *objetiva* la relación de los actos que nos interesa aquí y se adapta a ésta con sus nuevas intenciones significativas en un cumplimiento total.]

Mas por otra parte puede suceder también que entre en la síntesis un $\Theta(\vartheta; \gamma, \iota \ldots)$ como todo, y de tal suerte que se presente en relación especial o con un todo correlativo, $\Theta(\bar{\vartheta}: \gamma, \iota \ldots)$, o con la mera parte aislada $\bar{\vartheta}$ del mismo. En el primer caso, existe, desde el punto de vista de los elementos entretejidos, en parte coincidencia (respecto de $\gamma, \iota \ldots$) y en parte hostilidad total ($\vartheta - \bar{\vartheta}$). La síntesis entera tiene aquí el carácter de una contrariedad total, pero no el de una contrariedad pura, sino *mixta.* En el otro caso destácase el mero ϑ como acto correlativo, eventualmente también por disolverse la unidad de $\Theta(\bar{\vartheta}: \gamma, \iota \ldots)$ en la contrariedad mixta; la síntesis especial de la contrariedad enlaza entonces como miembros $\Theta(\vartheta: \gamma, \iota \ldots)$ y $\bar{\vartheta}$; en expresión adecuada; verbigracia: *esto* [el objeto *entero,* el tejado rojo] *no es verde.* Podemos llamar esta importante relación la de la *exclusión.* El carácter principal sigue siendo notoriamente el mismo, cuando ϑ y $\bar{\vartheta}$ son complejos; de tal suerte que podríamos distinguir entre exclusión *pura* y *mixta.* Esta última puede ser ilustrada algo toscamente por el ejemplo *esto* (el tejado rojo) *no es un tejado verde.*

Consideremos ahora el caso de la *inclusión.* Una intención puede cumplirse en un acto que contenga más de lo necesario para su cumplimiento, en cuanto que represente un objeto que contenga simultáneamente su objeto, ya sea como parte en el sentido corriente de la palabra, ya como momento perteneciente a él y mentado con él explícita o implícitamente. Prescindimos también, naturalmente, de los actos en los cuales se constituye una objetividad más amplia en el modo del fondo objetivo, actos que no se delimitan unilateralmente y no son preferidos como depositarios de la atención. En otro caso tornaríamos de nuevo a la síntesis

de la coincidencia total. Supongamos, pues, que se da, por ejemplo, la representación de un tejado rojo y que en ella se cumple la intención significativa de la palabra rojo. La significación de la palabra se cumple en este caso en el modo de la coincidencia con el rojo intuido; pero a la vez la *intención total* del tejado rojo, en su unidad, que se destaca netamente del fondo por obra de la función de la atención, aparece en una unidad sintética de índole peculiar *con la intención significativa rojo:* [*esto*] *es rojo.* Hablamos en este caso de la *relación de «inclusión»*, que tiene su opuesto en la exclusión anterior. Notoriamente, la inclusión sólo puede ser pura.

El acto de la síntesis inclusiva, entendido como el acto total que unifica el acto de intención y el acto impletivo, tiene su correlato objetivo en la relación de *identidad parcial de los objetos correspondientes.* A esto alude también el término de inclusión, que expresa la aprehensión de la relación bajo la imagen de la actividad: la parte es incluida en el todo. También las expresiones θg tiene ϑg o ϑg *pertenece a g* designan notoriamente la misma relación objetiva desde los puntos de vista de distintas aprehensiones (esto acusa naturalmente diferencias fenomenológicas no consideradas, que se delatan tácitamente en la forma de expresión). El índice *g* tiene por fin llamar la atención sobre la circunstancia de que los objetos intencionales del acto señalado son los que entran en esta relación; subrayamos que son los objetos *intencionales,* esto es, los objetos tales como son mentados en estos actos.

Lo que acabamos de exponer puede extenderse al caso de la exclusión y a las expresiones: *no tiene, no pertenece a,* como fácilmente se comprende.

Al mero «*es*» corresponde siempre la identidad objetiva; al «*no es*» la no identidad (la contrariedad). Para indicar que se trata especialmente de una relación de inclusión o de exclusión, son menester otros medios de expresión; como por ejemplo, la forma *adjetiva* que caracteriza lo *tenido,* lo que conviene como tal, siendo así que la forma sustantiva expresa lo correlativo, *lo que tiene, como tal,* esto es, en la función de «sujeto» de una identificación. En la forma de expresión atributiva, o más en general, determinativa (también la plena identidad puede determinar), se halla implícito el ser en la flexión adjetiva, en cuanto que no está expresado explícita y separadamente en la proposición relativa, o por el contrario, no está anulado completamente *(este filósofo Sócrates).* La cuestión de si la expresión siempre mediata de la no-identidad, tanto en la predicación y la atribución, como en la forma sustantiva (no-identidad, no-concordancia), expresa una referencia necesaria de la «negación» actual a una afirmación, si no actual, modificada, conduce a discusiones en las cuales no queremos entrar aún.

En el enunciado normal es enunciada, pues, la identidad o la no-identidad, y en el caso de la referencia a una «intuición correspondiente» es expresada; esto es, la intención hacia la identidad o la no-identidad se cum-

ple en la identificación o la separación verificada. *El tejado es* realmente *rojo,* se dice en el ejemplo anterior, caso de que haya precedido la *mera* intención. La intención del predicado se ajusta al sujeto (representado e intuido, por ejemplo, en el modo: *este tejado).* En el caso contrario se diiía: *en realidad no es rojo;* el predicado no conviene al sujeto.

Pero cuando la significación del *es* encuentra su cumplimiento sobre la base de una identificación actual (que tiene también con frecuencia el carácter de un cumplimiento) es claro a la vez que somos llevados más allá de la esfera que hemos tenido hasta aquí siempre a la vista, sin darnos muy clara cuenta de sus límites; es decir, más allá de la esfera de las expresiones que pueden cumplirse realmente mediante una *intuición* correspondiente. O, más bien, caemos en la cuenta de que la intuición, en el sentido habitual de la «sensibilidad» externa o interna, que nosotros hemos tomado naturalmente por base, no es la única función que puede pretender el título de intuición y estar capacitada para actuar como un auténtico cumplimiento. Nos reservamos la detallada indagación de la distinción, que aparece aquí a luz, para la segunda sección de esta investigación.

Advirtamos expresamente, por último, que con lo expuesto no hemos llevado a cabo un análisis completo del juicio, sino sólo un fragmento de este análisis. No hemos tomado para nada en cuenta la cualidad del acto sintético, las diferencias entre la atribución y la predicación, etc.

CAPITULO **2**

Caracterización indirecta de las intenciones objetivantes y de sus variedades esenciales por las diferencias en las síntesis de cumplimiento

§ 13. *La síntesis del conocer como forma de cumplimiento característica para los actos objetivantes. Subsunción de los actos significativos bajo la clase de los actos objetivantes*

Hemos incluido anteriormente [1] las intenciones significativas en el círculo más amplio de las «intenciones» en el sentido estricto de la palabra. A todas las intenciones corresponden, desde el punto de vista de la posibilidad, cumplimientos (o sus correlatos negativos, decepciones), vivencias de transición peculiares, que están caracterizadas ellas mismas como actos y que hacen alcanzar su objetivo, por decirlo así, al acto de intención en un acto correlativo. Este último se llama el acto impletivo, en cuanto que cumple la intención; pero sólo se llama así por virtud del acto sintético del cumplimiento, en el sentido del cumplirse. *Esta vivencia de transición no tiene siempre el mismo carácter.* En las intenciones significativas, y no menos notoriamente en las intuitivas, tiene el carácter de la unidad del conocimiento, que es una unidad de identificación, desde el punto de vista de los objetos. Pero esto no vale dentro del círculo más amplio de las intenciones en general. Sin duda podemos hablar siempre de una coincidencia, y siempre encontraremos incluso una identificación. Pero ésta surge, con frecuencia, sólo por virtud de otros actos que se insertan y proceden de

[1] Cf. § 11.

aquellos grupos que admiten una unidad de identificación y la fundan también en estas conexiones.

Un ejemplo aclarará en seguida la situación. El cumplirse un deseo tiene lugar en un acto que incluye una identificación como parte integrante necesaria. Pues existe una ley que dice que la cualidad del deseo está *fundada* en una representación, esto es, en un acto objetivante, y más concretamente, en una «mera» representación; y existe, además, una ley complementaria que dice que también el cumplimiento del deseo está fundado en un acto que incluye en el modo de la identificación la representación fundamentante: la intención desiderativa sólo puede encontrar su satisfacción impletiva convirtiéndose la mera representación de lo deseado, que le sirve de base, en percepción conforme. Pero lo que hay aquí no es la mera conversión, o sea, el mero hecho de que la imaginación sea reemplazada por la percepción, sino que ambas son una sola cosa en el carácter de la coincidencia identificativa. En este carácter sintético se constituye el *«es real y verdaderamente así»* [*scilicet:* tal como nos lo habíamos meramente representado y deseado antes]; lo que no excluye, empero, que este ser real sólo sea algo supuestamente presente, o sobre todo, algo inadecuadamente representado en la mayoría de los casos. Cuando el deseo está fundado en una representación significativa pura, la identificación puede poseer también, naturalmente, el carácter de aquella coincidencia más especial, que cumple la significación por medio de una intuición conforme y que hemos descrito anteriormente. Cosa análoga habría que decir, notoriamente, de toda clase de intenciones que tengan su base en representaciones (como actos objetivantes); y a la vez lo que vale para el cumplimiento es aplicable *mutatis mutandis* al caso de la decepción.

Esto supuesto, es claro que, aunque el cumplimiento del deseo (para seguir con este ejemplo) esté fundado en una identificación y eventualmente en un acto de conocer intuitivo, este acto no agota, sino que funda tan sólo el cumplimiento del deseo. El satisfacerse la cualidad específica del deseo es un carácter de acto que es peculiar y de otra especie. Metafóricamente solemos hablar de satisfacción, e incluso de cumplimiento, fuera de la esfera de las intenciones afectivas.

Así, pues, hállanse en conexión el carácter especial de la intención y el carácter especial de la coincidencia impletiva. No sólo porque corresponda *a cada matiz de la intención un matiz en el cumplimiento correlativo,* y a la vez en el cumplirse, en el sentido del acto sintético, sino porque *también corresponden a las clases de intenciones esencialmente distintas radicales diferencias de clase en el cumplimiento,* en el doble sentido indicado. Como es notorio, *en estas series paralelas los miembros correspondientes pertenecen siempre a una sola clase de actos.* Las síntesis de cumplimiento en las intenciones desiderativas y volitivas son, con seguridad, estrechamente afines y radicalmente distintas de las que aparecen en las intenciones significativas. Y con seguridad son del mismo carácter, por otra parte, los cumplimientos de las intenciones significativas y de los actos intuitivos; y así en

general para todos los actos que comprendemos bajo el título de *objetivantes.* Sobre esta clase, única que nos interesa aquí, podemos decir que *su unidad de cumplimiento tiene el carácter de la unidad de identificación,* y eventualmente el carácter estricto de la *unidad de conocimiento,* o sea, el de un acto al que corresponde, como correlato intencional, una identidad objetiva.

Debemos observar aquí lo siguiente: Hemos visto anteriormente que todo cumplimiento de una intención signitiva por una intuitiva tiene el carácter de una síntesis de identificación. Pero no se verifica, a la inversa, en toda síntesis de identificación, el cumplimiento justamente de una intención significativa, ni el cumplimiento justamente por medio de una intuición correspondiente. Y todavía más. No es fácil que experimentemos la inclinación a hablar, en toda identificación, de *cumplimiento* de una intención, ni por tanto de una *cognición.* Es cierto que en el sentido más lato se llama en el lenguaje usual conocer a todo identificar actual. Pero en el sentido estricto trátase —lo sentimos claramente— de una aproximación a un fin del conocimiento; y en el sentido más estricto de la crítica del conocimiento, incluso de la consecución misma de este fin del conocimiento. Convertir el mero sentimiento en clara intelección, y definir exactamente el sentido de esta aproximación o consecución, es un problema con el que aún habremos de ocuparnos. Provisionalmente nos limitamos a afirmar que *la unidad de la identificación,* y por ende, toda *unidad cognoscitiva* en sus sentidos estricto y más estricto, *tiene su punto de origen en la esfera de los actos objetivantes.*

La índole del cumplimiento puede servir para caracterizar la clase unitaria de actos a que pertenece esencialmente. Según esto podríamos *definir* los actos objetivantes justamente como aquéllos cuya síntesis de cumplimiento tiene el carácter de la identificación y cuya síntesis de decepción tiene, por ende, el de la distinción; o también como aquellos actos que pueden funcionar fenomenológicamente como miembros de una síntesis posible de identificación o distinción; o finalmente —anticipando una ley que hemos de formular más adelante— como aquellos actos que pueden desempeñar una posible función cognoscitiva, ya sea como actos de intención, ya sea como actos impletivos o decepcionantes. *A esta clase pertenecen también los actos sintéticos de la identificación y la distinción mismas;* son, en efecto, o un mero *suponer* que se aprehende una identidad o no-identidad, o la correspondiente aprehensión *real* de una u otra. Aquel suponer puede ser «confirmado» o «denegado» en un conocimiento (en sentido estricto), y en el primer caso es aprehendida realmente, esto es, «percibida adecuadamente» la identidad o la no-identidad.

Los análisis que acabamos de indicar, más que desarrollar, conducen, pues, al resultado de que *los actos de intención significativa, lo mismo que los de cumplimiento de una significación,* los actos del «pensamiento», lo mismo que los de la intuición, *pertenecen a una sola clase de actos, a la de los objetivantes.* Con esto queda afirmado que *los actos de otra especie no pueden funcionar nunca al modo de los de dar sentido;* y que sólo

pueden «alcanzar expresión» cuando las intenciones significativas inherentes a las palabras encuentran su cumplimiento por medio de percepciones o de imaginaciones que estén dirigidas a los actos, que se trata de expresar, como *objetos*. Así, pues, en los casos en que los actos desempeñan una función significativa y encuentran expresión en este sentido, se constituye en estos mismos actos la referencia significativa o intuitiva a algún objeto; en los otros casos, *los actos son meros objetos*, y ello, naturalmente, con respecto a otros actos que funcionan entonces como los depositarios propios de las significaciones.

Pero antes de entrar en la dilucidación más exacta de esta situación, y principalmente en la refutación de los argumentos contrarios [2], en sí muy especiosos, debemos indagar algo más cuidadosamente el notable hecho del cumplimiento, en la esfera de los actos objetivantes.

§ 14. *Caracterización fenomenológica de la distinción entre intenciones signitivas e intuitivas por las propiedades del cumplimiento:*

a) *Signo, imagen y presentación propia*

En el curso de las últimas consideraciones se nos impuso la observación de que el carácter genérico de las intenciones y el de las síntesis de cumplimiento tienen una íntima conexión, hasta el punto de que la clase de los actos objetivantes puede definirse justamente por el carácter genérico —supuesto como conocido— de la síntesis de cumplimiento: el de una síntesis de identificación. Desarrollando este pensamiento, suscítase la cuestión de si no serán también definibles las diferencias esenciales de especie —dentro de esta clase de las objetivaciones— por las diferencias correspondientes en los modos de cumplimiento. Con arreglo a una división fundamental, sepáranse las intenciones objetivantes en *significativas e intuitivas*. Probemos a darnos cuenta de la diferencia entre ambas especies de actos.

Por efecto de haber tomado nuestro punto de partida en los actos expresivos, consideramos las *intenciones signitivas* como las significaciones de las expresiones. Aplazando por el momento la cuestión de si los mismos actos que funcionan dando sentido pueden aparecer también fuera de la función significativa, estas intenciones signitivas tienen en todo caso un *apoyo* intuitivo en lo sensible de la expresión, pero no tienen por ello un *contenido* intuitivo; sólo, en cierto modo, forman unidad con algunos actos intuitivos, pero son distintas por naturaleza de éstos.

La diferencia entre las intenciones expresivas y las puramente intuitivas es fácil de comprender y resalta cuando comparamos los *signos* y las *imágenes*.

El signo no tiene, generalmente, con lo designado nada de común en su

[2] V. la conclusión de esta Investigación.

contenido; puede designar tanto lo heterogéneo como lo homogéneo con él. La imagen, por el contrario, se refiere a la cosa *por semejanza,* y si ésta falta, ya no puede hablarse de imagen. El signo, en cuanto objeto, se constituye para nosotros en el acto de aparecer. Este acto no es todavía un acto designativo; necesita, según el sentido de nuestros análisis anteriores, enlazarse con una nueva intención, con un nuevo modo de aprehensión, por medio del cual es mentado no lo que aparece intuitivamente, sino algo nuevo, el objeo designado. También la imagen, por ejemplo el busto de mármol, es una cosa como otra cualquiera; únicamente el nuevo modo de aprehensión hace de ella una *imagen;* entonces no aparece meramente la cosa de mármol, sino que a la vez es mentada imaginativamente una persona, sobre la base de esta apariencia.

Las intenciones complementarias en ambos casos no están adheridas externamente al contenido del fenómeno, sino fundadas esencialmente en él; de tal suerte, pues, que el carácter de la intención queda determinado por él. Sería una interpretación descriptivamente falsa de la situación el pensar que toda la diferencia consiste en que la misma intención está enlazada en un caso con la aparición de un objeto *semejante* al objeto mentado y en el otro caso con la aparición de un objeto *no semejante* a él. También el signo puede ser semejante e incluso completamente semejante a lo designado. Pero la representación por el signo no por ello se convierte en una representación por la imagen. La fotografía del signo *A* es considerada por nosotros pura y simplemente como una imagen de este signo. Pero si usamos el signo *A* como signo del signo *A,* como cuando escribimos *A es un signo de la escritura latina,* no consideramos *A* como una imagen, a pesar de su semejanza, en cuanto imagen, sino que la consideramos como un signo.

El hecho objetivo de la semejanza entre lo aparente y lo mentado no determina, pues, ninguna diferencia. Sin embargo, no carece de importancia para el caso de la representación por la imagen. Esto se revela en el cumplimiento posible; y sólo el recuerdo de esta posibilidad es lo que nos ha hecho considerar aquí la semejanza objetiva. La representación por la imagen tiene, siempre que se le da cumplimiento, la notoria peculiaridad de que aquel objeto suyo que aparece como «imagen» se identifica por semejanza con el objeto *dado* en el acto impletivo. Al llamar a esto una peculiaridad de la representación por la imagen, queda dicho que en ella *el cumplimiento de lo semejante por lo semejante determina íntimamente el carácter de la síntesis de cumplimiento, definiéndola como una síntesis imaginativa.* Si en el otro caso surge un conocimiento de la mutua semejanza entre el signo y lo designado, como consecuencia de darse entre ellos una semejanza accidental, este conocimiento no entra en el cumplimiento de la intención signitiva —prescindiendo de que este conocimiento no es en modo alguno de la especie de aquella peculiar conciencia de la identificación, que pone en relación de coincidencia lo semejante con lo semejante en el modo de la imagen y la cosa. Es más bien inherente a la peculiar esencia de una intención *significativa* que en ella *«no tengan nada que ver» uno con otro* el

objeto aparente del acto intencional y el del acto impletivo (por ejemplo el nombre y lo nombrado en la unidad realizada de ambos). Es claro, según esto, que si el modo descriptivamente diverso del cumplimiento radica en el diverso carácter descriptivo de la intención, también a la inversa puede, de hecho, llamar la atención sobre la diversidad de este carácter y determinarlo definiéndolo.

Hasta ahora sólo hemos considerado la diferencia entre las intenciones signitivas y las imaginativas. Si pasamos por alto las diferencias —menos importantes aquí— dentro de la esfera más amplia de los actos imaginativos (en lo anterior hemos preferido considerar las representaciones por medio de imágenes físicas, en lugar de referirnos también a las representaciones de la fantasía), quedan todavía las *percepciones*.

La *percepción* se caracteriza frente a la *imaginación* porque en ella aparece el objeto *mismo* y no meramente «en imagen» como solemos decir. En esto reconocemos en seguida las características diversidades en las *síntesis de cumplimiento*. La imaginación se cumple mediante la síntesis peculiar de la semejanza de la imagen; la percepción, mediante la *síntesis de la identidad de la cosa:* la cosa se confirma por sí «misma», presentándose por diversos lados y siendo a la vez siempre una y la misma.

b) *El escorzo perceptivo e imaginativo del objeto*

Sin embargo, debemos reparar en la siguiente diferencia: La percepción, al pretender darnos el objeto «mismo», pretende propiamente no ser una mera intención, sino más bien un acto que puede dar cumplimiento a otros actos, pero que ya no necesita de cumplimiento. Las más de las veces —y por ejemplo en todos los casos de percepción «externa»— se queda en la pretensión. El objeto no es dado realmente, no es dado plena y totalmente como el que él mismo es. Aparece sólo «por el lado anterior», sólo «escorzado y difuminado en perspectiva», etc. Si varias de sus propiedades están por lo menos representadas imaginativamente con el contenido nuclear de la percepción, en el modo que ejemplifican las últimas expresiones, otras no caen dentro de la percepción, ni siquiera en esa forma imaginativa; las partes integrantes del reverso invisible, del interior, etc., son, sin duda, mentadas también de un modo más o menos determinado, son indicadas de un modo simbólico por lo que aparece primariamente, pero ellas mismas no caen dentro del contenido intuitivo (perceptivo o imaginativo) de la percepción. De esto depende la posibilidad de infinitas percepciones de uno y el mismo objeto, diversas por su contenido. Si la percepción fuera siempre lo que pretende, la real y auténtica presentación del objeto mismo, sólo habría de cada objeto una percepción, puesto que la esencia peculiar de ésta se agotaría en dicha presentación auténtica.

Mas por otra parte es de observar que el objeto, tal como es *en sí* —*en sí* en el único sentido pertinente y razonable aquí, sentido que el cumplimiento

de la intención de la percepción realizaría—, no es totalmente distinto de como la percepción lo realiza, aunque sólo sea de un modo imperfecto. Está implícito, por decirlo así, en el sentido propio de la percepción, el ser la aparición del objeto mismo. Aunque —para retornar a lo fenomenológico— la percepción corriente pueda componerse de muchas intenciones, en parte puramente perceptivas, en parte meramente imaginativas y aun signitivas, es el caso que como *acto total* aprehende el objeto mismo, siquiera sea sólo en el modo del escorzo. Imaginemos una percepción cualquiera puesta en relación de cumplimiento con la percepción adecuada, esto es, con aquella percepción que nos daría el objeto *mismo*, en el sentido idealmente estricto y más propio; podemos decir: la percepción se dirige intencionalmente al objeto de tal suerte, que la síntesis ideal del cumplimiento poseería el carácter de una *coincidencia parcial* del contenido perceptivo puro del acto de intención con el perceptivo puro del acto impletivo, y tendría a la vez el carácter de una plena coincidencia de ambas plenas intenciones perceptivas. El contenido «perceptivo puro» de la percepción «externa» es lo que obtenemos después de hacer abstracción de todos los componentes meramente imaginativos y simbólicos; es, pues, el contenido «de la sensación» en la aprehensión perceptiva pura que le pertenece inmediatamente, que da a todas sus partes y momentos el valor de escorzos de las partes y momentos correspondientes del objeto de la percepción, y que, por ende, confiere al contenido el carácter de «imagen perceptiva», de *escorzo perceptivo* del objeto. En el caso límite ideal de la percepción adecuada, este contenido de la sensación o que se presenta «a sí mismo», coincide con el objeto percibido. Esta referencia al objeto en sí mismo, y por ende, al ideal de la adecuación (referencia común a toda percepción y perteneciente al sentido de toda percepción), denúnciase también en la congruencia fenomenológica de las múltiples percepciones correspondientes a un sólo objeto. En una percepción aparece el objeto por este lado, en otra por aquél, una vez cerca, otra vez lejos, etc. En cada una está «ahí», a pesar de todo, uno y el mismo objeto; en cada una es objeto de la intención él mismo, como suma total de aquello que de él nos es conocido y se halla presente en esta percepción. Fenomenológicamente corresponde a esto el curso continuo del cumplimiento o la identificación en la serie ininterrumpida de las percepciones «correspondientes al mismo objeto». Cada una de ellas es una mezcla de intenciones cumplidas e incumplidas. En el objeto corresponde a las primeras lo que de él está dado en *esta* determinada percepción como escorzo más o menos completo; a las últimas, lo que de él no está dado todavía, o sea, lo que vendrá a presencia actual e impletiva en nuevas percepciones. Y todas estas síntesis de cumplimiento se distinguen por un carácter común, justamente como identificaciones de apariciones del objeto mismo con otras apariciones del mismo objeto.

Es claro, desde luego, que para la representación imaginativa son válidas las diferencias paralelas. También la representación imaginativa representa el mismo objeto, ya por este, ya por aquel lado; la síntesis de

las múltiples percepciones en las cuales se ofrece siempre el mismo objeto tiene por correlato la síntesis paralela de las múltiples imaginaciones en las cuales se ofrece en *imagen* este mismo objeto. Los cambiantes escorzos perceptivos del objeto tienen su correlato en los escorzos imaginativos paralelos. Y en el ideal de la imaginación perfecta coincidiría el escorzo con la imagen completa. Cuando los actos imaginativos se cumplen, ya en la conexión imaginativa, ya por medio de percepciones correspondientes, es innegable la diferencia en el carácter de la síntesis de cumplimiento, el tránsito de imagen a imagen tiene un carácter distinto del tránsito de la imagen a la cosa misma.

Estos análisis, útiles para el resto de nuestra investigación y que continuaremos en el capítulo próximo, nos adoctrinan acerca de la congruencia de las percepciones y las imaginaciones y de su común contraste con las intenciones signitivas. Siempre distinguimos entre el objeto mentado —designado, imaginado, percibido— y un contenido dado actualmente en el fenómeno, pero no mentado; entre el contenido signitivo, por un lado, y el escorzo imaginativo y el escorzo perceptivo del objeto, por otro. Pero mientras que el signo y lo designado «no tienen nada que ver uno con otro», existen íntimas congruencias entre los escorzos —ya sean imaginativos o perceptivos— y la cosa misma, congruencias implícitas en el sentido de estas palabras. Y estas relaciones se patentizan fenomenológicamente en las diferencias entre las intenciones constituyentes y no menos en las diferencias entre las síntesis de cumplimiento.

Claro está que lo expuesto no destruye nuestra interpretación de todo cumplimiento como una identificación. La intención viene a coincidir *en todos los casos* con el acto que le da *plenitud*, es decir, el objeto mentado en ella es el mismo que el mentado en el acto impletivo. Pero nuestra comparación no se refería a estos objetos mentados, sino a los signos y los escorzos en sus relaciones con los objetos mentados, o a lo que corresponde fenomenológicamente a estas relaciones.

Nuestro interés se ha dirigido, en el presente parágrafo, principalmente a las peculiaridades de las síntesis de cumplimiento; por medio de ellas reciben las diferencias entre los actos intuitivos y signitivos una caracterización meramente *indirecta*. Sólo en el curso ulterior de la investigación —en el § 26— podemos dar una caracterización *directa*, tomando por base el análisis de las intenciones consideradas por sí y sin tener en cuenta los cumplimientos posibles.

§ 15. *Intenciones signitivas fuera de la función significativa*

En las últimas consideraciones hemos tenido en cuenta ciertos componentes de los actos intuitivos considerándolos como intenciones signitivas. Pero en la serie total de las investigaciones verificadas hasta aquí, los actos signitivos han valido para nosotros como actos de *significar*, como factores

que dan sentido a las expresiones. Las palabras significación e intención signitiva valían para nosotros como sinónimas. Es tiempo, pues, ya de reflexionar sobre la cuestión: ¿pueden los mismos actos que encontramos en función significativa, u otros esencialmente homogéneos, aparecer también fuera de esta función, desligados de toda expresión?

Esta pregunta debe ser contestada afirmativamente, como demuestran ciertos casos en que se produce un conocer sin palabras, casos que tienen completamente el carácter del conocer verbal, aunque las palabras no están, sin embargo, actualizadas en su contenido sensible-signitivo. Conocemos, por ejemplo, que un objeto es una piedra miliar antigua y que sus surcos son una inscripción borrosa, sin que surjan en el instante, ni más tarde, palabras; conocemos que un instrumento es un berbiquí, pero la palabra no quiere ocurrírsenos, etc. Formulado genéticamente, la intuición presente excita las disposiciones de una asociación dirigida a la expresión significativa; pero se actualiza la mera componente significativa de la misma, la cual irradia en dirección inversa sobre la intuición excitante y desemboca en ella con el carácter de una intención cumplida. Estos casos de un conocer sin palabras no son, pues, otra cosa que cumplimientos de intenciones significativas; sólo que de intenciones que se han desligado fenomenológicamente de los contenidos signitivos, que les pertenecen en los demás casos. La reflexión sobre las conexiones habituales de la meditación científica proporciona también ejemplos pertinentes. Obsérvase que las series de pensamientos, que se adelantan atropelladamente, no se asocian en parte muy considerable a las palabras correspondientes a ellos, sino que son suscitados por el flujo de las imágenes intuitivas o de sus propios encadenamientos asociativos.

De esto depende también que el hablar *expresivo* exceda tanto a lo que necesitaría darse intuitivamente para conseguir una adecuación real de la expresión cognoscente. Nadie dudará de que esto tiene en parte un fundamento opuesto en la singular facilidad con que las imágenes de las palabras se prestan a reproducirse por medio de las intuiciones dadas para atraer a su vez los pensamientos simbólicos, pero no las intuiciones correspondientes a éstos. Pero hay que observar asimismo, a la inversa, cómo la reproducción de las imágenes de las palabras se queda con frecuencia muy por detrás de las series de pensamientos suscitadas reproductivamente por la intuición respectiva. En una y otra forma se producen las innúmeras expresiones inadecuadas, que no se ajustan simplemente a las intuiciones primarias actualmente existentes, ni a las formaciones sintéticas edificadas realmente sobre ellas, sino que exceden ampliamente lo dado. Prodúcense notables mezclas de actos. Los objetos sólo son conocidos propiamente en cuanto dados en la base intuitiva actual; pero como la unidad de la intención va más allá, aparecen conocidos los objetos también en cuanto son objetos de la intención total. *El carácter del conocimiento se dilata en cierto modo.* Así conocemos, por ejemplo, que una persona es el ayudante del emperador, que un manuscrito es de Goethe, que una expresión matemática es la fórmula de Cardan, etc. En estos casos el conocer no puede

ajustarse, naturalmente, a lo dado en la percepción, sino que en el mejor de ellos existe la posibilidad de la adaptación a procesos intuitivos, que no necesitan actualizarse en modo alguno. De este modo son posibles, sobre la base de una intuición parcial, incluso conocimientos y series de conocimientos que no serían posibles en general ni *a priori* sobre la base de una plena intuición actual, porque reúnen en su seno lo incompatible. Hay, y no en pequeña medida, *conocimientos falsos y hasta absurdos.* Pero «propiamente» no son conocimientos, es decir, no son conocimientos lógicamente valiosos, perfectos, no son conocimientos en sentido estricto. Mas con esto anticipamos futuras consideraciones. Pues no se han puesto en claro todavía las series graduales del conocimiento, aquí rozadas, ni los ideales que las limitan.

Hemos tratado hasta ahora de intenciones signitivas que aparecen idénticamente, tal como son, ya dentro, ya fuera de la función significativa. Pero hay innumerables intenciones signitivas que carecen de toda relación fija o pasajera con expresiones, aunque sin embargo pertenecen por su carácter esencial a la misma clase de las intenciones significativas. Recordemos el curso perceptivo o imaginativo de una melodía, o de otro acontecimiento cualquiera, de índole conocida por nosotros, y las intenciones (determinadas o indeterminadas) o los cumplimientos que aparecen en estos casos e igualmente el orden y enlace empírico de las cosas en su coexistencia fenoménica, fijándonos precisamente en lo que da a las cosas que aparecen en este orden y, ante todo, a las partes en la unidad de cada una de las cosas, el carácter de una *unidad dispuesta* justamente en *este* orden y forma. La representación funcional [3] y la cognición por analogía sólo pueden unir, y por ende, hacer aparecer como congruentes la imagen y la cosa (el objeto análogo y el objeto de la analogía), pero no lo que en la contigüidad no sólo se da junto, sino aparece como coperteneciente. Incluso cuando, en la realización de representaciones funcionales por contigüidad, se ofrecen primero imágenes que reproducen por anticipado lo signitivamente representado y que se confirman luego por cumplimiento en sus cosas, la unidad entre el representante por contigüidad y lo por él representado no puede darse mediante la relación de imagen (puesto que esta relación no actúa entre *ellos dos),* sino sólo mediante la relación absolutamente peculiar que el representante signitivo tiene con lo representado cuando aquél lo es por contigüidad.

Con arreglo a esto deberemos considerar exactamente las percepciones e imaginaciones inadecuadas como complexiones de intenciones primitivas, entre las cuales se encuentran, junto con elementos perceptivos e imaginativos, otros de la índole de las intenciones signitivas. En general podremos

[3] Además de su sentido corriente en psicología y lógica, la palabra representación expresa también la idea de estar algo funcionando en lugar de otra cosa, como cuando decimos que el abogado asume la representación del cliente o hablamos de la representación parlamentaria. Para subrayar este sentido usa Husserl la voz latina *Repräsentation* en vez de la habitual alemana de *Vorstellung.* Nosotros traducimos *Vorstellung* por representación y *Repräsentation* por representación funcional. *(N. de los T.)*

juzgar que todas las diferencias fenomenológicas de los actos objetivantes pueden reducirse a las intenciones y cumplimientos elementales, que los componen, unidos los unos y las otras por síntesis de cumplimiento. Por parte de las intenciones quedan entonces como únicas diferencias últimas las diferencias entre las intenciones signitivas como intenciones por contigüidad y las intenciones imaginativas como intenciones por analogía, tomadas todas pura y simplemente en su naturaleza específica. Por parte del cumplimiento funcionan también como componentes intenciones de una y otra especie; pero en ocasiones (como en el caso de la percepción), otras que ya no pueden considerarse como intenciones, componentes que cumplen, pero que ya no piden cumplimiento, presentaciones del objeto «mismo» mentado por ellas en el sentido más riguroso de la palabra. El carácter de los actos elementales determina los caracteres de las síntesis de cumplimiento, que determinan la unidad homogénea del acto complejo, y a la vez se extiende el carácter de estos o aquellos actos elementales a la unidad del acto total, con ayuda de la fuerza selectiva de la atención: el acto entero es imaginación o significación o percepción (pura y simplemente); y cuando entran en relación dos de estos actos unitarios, surgen relaciones de concordancia y de contrariedad, cuyo carácter está determinado por los actos totales fundamentantes, pero últimamente por sus elementos.

En el capítulo próximo indagaremos estas relaciones dentro de los límites en que pueden asegurarse fenomenológicamente, y por ende, hacerse valer en la crítica del conocimiento. Para ello nos atendremos puramente a las unidades dadas fenomenológicamente, al sentido que llevan en sí y que delatan en el cumplimiento. Así evitaremos la tentación de emprender el camino de la construcción hipotética, con cuyas dudas no debe gravarse en modo alguno la dilucidación del conocimiento.

CAPITULO **3**

Para la fenomenología de los grados del conocimiento

§ 16. *Mera identificación y cumplimiento*

Cuando describimos la relación entre la intención significativa y la intuición impletiva, partiendo de la expresión verbal de una percepción, dijimos que la esencia intencional del acto intuitivo *se ajusta* o *pertenece* a la esencia significativa del acto significativo. Esto mismo es válido visiblemente en todo caso de identificación total, que sintetice actos de igual cualidad, ya ponentes con ponentes, ya no-ponentes con no-ponentes; mientras que, cuando las cualidades son diversas, la identificación radica exclusivamente en las materias de ambos actos. Esto se extiende, con las adecuadas modificaciones, a los casos de identificación parcial; de tal suerte, que podemos decir que la materia es aquel momento, en el carácter de los actos sintetizados en cada caso, que entra *esencialmente* en cuenta para la identificación (y como es natural, también para la distinción).

En el caso de la identificación, las materias son las depositarias especiales de la síntesis; pero no son lo identificado. El término de identificación se refiere por su sentido a los objetos representados mediante la materia. Por otra parte, las materias vienen a coincidir en el acto de la identificación. Cualquier ejemplo muestra que con esto no se ha alcanzado una igualdad completa de los dos actos, aun cuando se suponga además la igualdad de las cualidades; y ello porque la esencia intencional no agota el acto. Lo que queda se revela como extraordinariamente importante en la cuidadosa indagación de la fenomenología de los grados del conocimiento, que es nuestro problema inmediato. De antemano parece evidente que: si el conocer admite grados de perfección, y ello con igual materia, la materia no puede explicar las diferencias de perfección, ni por tanto definir la esencia peculiar del conocimiento frente a cualquier otra identificación. Iniciamos el resto de la investigación con el examen precisamente de esta diferencia entre la *mera*

identificación y el *cumplimiento,* diferencia ya considerada por nosotros con anterioridad.

Habíamos equiparado[1] el cumplimiento con la cognición (en sentido estricto) e indicado que con estos términos sólo designábamos ciertas formas de identificación, que nos acercan al *fin del conocimiento.* Podemos aclarar lo que esto quiere decir aproximadamente de esta manera: En todo cumplimiento tiene lugar una *intuitivación* más o menos perfecta. El cumplimiento, es decir, el acto que se adapta a la síntesis de cumplimiento y comunica su «plenitud» a la intención, pone *directamente* delante de nosotros lo que la intención mienta, pero representándolo en modo más o menos impropio o inadecuado; o al menos lo pone de un modo relativamente más directo que la intención. En el cumplimiento vivimos, por decirlo así: *esto es ello mismo.* Este *mismo* no debe tomarse, sin embargo, en un sentido riguroso, como si tuviera que darse una percepción que nos trajese a presencia actual fenoménica el objeto mismo. Es posible que en el progreso del conocimiento, en el gradual ascender desde los actos de menor plenitud cognoscitiva hacia los de más rica plenitud, acabemos por llegar necesariamente a percepciones impletivas; mas no por ello ha de contener cada grado, es decir, cada identificación caracterizada por sí como un cumplimiento, una percepción como acto impletivo. Sin embargo, las expresiones relativas del «más o menos directamente» y del «mismo» nos indican en cierto modo el punto capital: que la síntesis de cumplimiento revela una *desigualdad de valor* en los miembros enlazados, de tal suerte que el acto impletivo obtiene una *preeminencia* que falta a la mera intención y que consiste en que *aquél comunica a ésta la plenitud del* «mismo», *o por lo menos la acerca* más directamente *a la cosa misma.* Y la relatividad de este *directamente* y de este *mismo* indica a su vez que la relación de cumplimiento tiene en sí algo del carácter de una relación de aumento. Parece posible, según esto, un encadenamiento de relaciones, en las cuales la preeminencia aumente progresivamente; pero donde cada una de estas series de aumento apunte a un *límite ideal* o lo realice en su miembro final, límite que pone un término infranqueable a todo aumento y que es el *fin del conocimiento absoluto, de la representación adecuada del objeto mismo del conocimiento.*

Con esto queda formulada, al menos de un modo provisional[2], la *característica preeminencia de los cumplimientos* dentro de la clase más amplia de las identificaciones. Pues semejante aproximación a un fin del conocimiento no tiene lugar en toda identificación; y, por tanto, son muy posibles series de identificaciones que se prolonguen sin término hasta el infinito. Hay, por ejemplo, infinitas expresiones aritméticas que tienen el valor numérico idéntico 2; y podemos, por tanto, ensártar aquí identificación a identificación *in infinitum.* También puede haber infinitas imágenes de una y la misma cosa; y de este modo se crea de nuevo la posibilidad de cadenas

[1] Supra § 14.
[2] Cf. los análisis más a fondo del § 24.

de identificación infinitas, que no tienden hacia un fin del conocimiento. Igual acontece con la multiplicidad infinita de las percepciones posibles de una y la misma cosa.

Si en estos ejemplos intuitivos nos fijamos en las intenciones elementales constitutivas, encontramos ciertamente que en el todo de la identificación hay también insertos, las más de las veces, momentos de auténtico cumplimiento. Así, cuando unimos representaciones imaginativas, que no tienen un contenido intuitivo completamente igual, de tal suerte que la nueva imagen nos representa de un modo más claro y acaso nos pone delante de la vista, «íntegramente como son», muchas cosas que la anterior nos presentaba en mero escorzo o nos indicaba de un modo simbólico. Si imaginamos en la fantasía un objeto girando y volviéndose en todos los sentidos, la serie de las imágenes estará enlazada sin interrupción por síntesis de cumplimiento referentes a las intenciones parciales; pero ninguna de las nuevas representaciones imaginativas es, como todo, un cumplimiento de la anterior, y la serie total de las representaciones no se acerca progresivamente a un término. Igual sucede en la multiplicidad de las percepciones correspondientes a la misma cosa exterior. Las ganancias y las pérdidas se compensan a cada paso. El nuevo acto tiene más rica plenitud respecto de ciertas propiedades; pero respecto de otras ha debido perder en plenitud. En cambio, podemos decir que la *síntesis total* de la serie de imaginaciones o de percepciones representa un aumento en plenitud cognoscitiva, si se compara con el acto aislado de esa serie; la imperfección de la presentación unilateral es relativamente superada en la presentación omnilateral. Hemos dicho solo: «superada *relativamente*», pues la presentación omnilateral no tiene lugar en semejante multiplicidad sintética, como exige el ideal de la adecuación, de un solo golpe, como pura presentación de la cosa «misma», sin adición de analogías ni símbolos, sino fragmentariamente y enturbiada de continuo por estas añadiduras. Otro ejemplo de una serie intuitiva de cumplimiento hallamos en el tránsito del dibujo tosco de un perfil a un boceto a lápiz bien ejecutado, y de éste a una figura acabada, hasta llegar al cuadro terminado y lleno de vida, serie que se refiere visiblemente al mismo objeto.

Estos ejemplos, tomados de la esfera de la mera imaginación, nos demuestran al mismo tiempo que el carácter del cumplimiento no supone algo que forma parte del concepto lógico del conocimiento, y es, a saber: la cualidad de posición que tienen tanto los actos de intencionalidad como los actos de cumplimiento. Hablamos de conocimiento preferentemente cuando una mención —en el sentido normal de *creencia*— se robustece o confirma.

§ 17. *La cuestión de la relación entre el cumplimiento y la intuitivación*

Cabe preguntar, pues, qué papel desempeñan en la función cognoscitiva los diversos géneros de actos objetivantes —los actos signitivos e intuitivos, y bajo este último título, los perceptivos e imaginativos—. Los actos intui-

tivos aparecen visiblemente favorecidos; tanto, que al pronto nos inclinaríamos a designar todo cumplimiento como una *intuitivación* (según sucedió ya de pasada), o a caracterizar la obra de aquél como un mero aumento en la plenitud de la intuición, cuando se trate, desde luego, de intenciones intuitivas. Es seguro que la relación entre la intención y el cumplimiento da base para formar la pareja de conceptos *pensamiento* (o tomado más estrictamente: *concepto)* e *intuición correspondiente.* Pero no debemos olvidar que un concepto de la intuición, orientado meramente en esta relación, no coincidiría en modo alguno con el de *acto intuitivo,* aunque estuviese en estrecha conexión con él; e incluso le supondría, por virtud de la tendencia a la intuición que reside, por decirlo así, en el sentido de todo cumplimiento. «Aclarar» un pensamiento —como se dice también en este caso— quiere decir ante todo dar plenitud cognoscitiva al contenido del pensamiento. Pero también una representación signitiva puede hacer esto en *cierto* modo. Es cierto, empero, que cuando exigimos una claridad que nos ponga en evidencia «la cosa misma» y nos dé a conocer de este modo su posibilidad y verdad, nos referimos a la intuición en el sentido de nuestros actos intuitivos. Precisamente por eso tiene el término de claridad —en contextos de crítica del conocimiento— este sentido estricto; se refiere a ese remontarse a la intuición impletiva, al «origen» de los conceptos y de las proposiciones en la intuición de las cosas mismas.

Cuidadosos análisis de ejemplos son ahora necesarios para confirmar y desarrollar lo que acabamos de indicar. Ellos nos ayudarán a esclarecer la relación entre el conocimiento y la intuitivación y a precisar con exactitud el papel que la intuición desempeña en *todo* cumplimiento. Se destacarán netamente las diferencias entre la intuitivación (o el cumplimiento) propia e impropia, y a la vez se aclarará definitivamente la diferencia entre la mera identificación y el cumplimiento. La función de la intuición se definirá diciendo que en el cumplimiento propio, y bajo el título de «plenitud», aporta algo realmente nuevo al acto intencional. Esto nos llamará la atención hacia un aspecto del contenido fenomenológico de los actos, aspecto que es fundamental para el conocimiento y hasta ahora no ha sido puntualizado: la «plenitud» se nos presentará como un momento de los actos intuitivos, un momento nuevo frente a la cualidad y la materia, pero que corresponde especialmente a ésta en el modo de un complemento.

§ 18. *Las series graduales de los cumplimientos mediatos. Las representaciones mediatas*

Toda formación de un concepto matemático, al desplegarse en una cadena de definiciones, nos muestra la posibilidad de *cadenas de cumplimiento, que se componen miembro por miembro de intenciones signitivas.* Podemos aclarar el concepto $(5^3)^4$ remontándonos a la representación definitoria: el número que se obtiene cuando se forma el producto $5^3 . 5^3 . 5^3 . 5^3$. Si quere-

mos aclarar a su vez esta última representación, tenemos que remontarnos al sentido de 5^3, o sea, al producto 5. 5. 5. Remontándonos aún más aclararíamos el 5 por medio de la cadena definitoria: $5=4+1$, $4=3+1$, $3=2+1$, $2=1+1$. Pero a cada paso tendríamos que llevar a cabo la sustitución en la expresión (o el pensamiento) compleja últimamente formada, y si este pensamiento fuese practicable siempre *(en sí* lo es ciertamente, aunque no menos ciertamente no lo sea *para nosotros),* llegaríamos finalmente a la suma de *unos,* completamente explícita; de la cual se diría: *este* es el número $(5^3)^4$ «mismo». Es notorio que correspondería realmente un acto de cumplimiento, no sólo al resultado final, sino a cada uno de los progresos particulares que nos conducirían de una expresión de este número a la inmediata, ilustrativa y enriquecedora de su contenido. En esta forma es, por lo demás, todo simple número decádico un signo indicador de una posible cadena de cumplimientos, cuyo número de miembros está determinado por el número de sus unidades menos 1; de tal suerte que son posibles *a priori* cadenas semejantes de un número ilimitado de miembros.

Habitualmente se habla como si en la esfera matemática la simple significación de las palabras fuese idéntica al contenido de la expresión definitoria compleja. En este caso no cabría ciertamente hablar aquí de cadenas de cumplimiento; nos moveríamos, en efecto, en puras identidades de la índole de las tautologías. Pero quien fije la mirada en la complicación de los productos del pensamiento, que surgen por sustitución; quien los compare con la intención significativa primitivamente vivida, aunque lo haga tan sólo en los casos más simples, en aquéllos en que son realmente practicables, difícilmente podrá admitir en serio que toda la complicación esté contenida de antemano en aquella intención. Es de todo punto innegable que existen realmente aquí distintas intenciones, las cuales están enlazadas entre sí por relaciones de cumplimiento con identificación total, como quiera que por lo demás se las pueda caracterizar.

Una notable peculiaridad de los ejemplos que acabamos de poner, o de la clase de representaciones signitivas que estos ejemplos ilustran, consiste en que en ellos el *contenido* de las representaciones —dicho más precisamente, la materia— *prescribe* a priori *una marcha gradual determinada al cumplimiento.* El cumplimiento que tiene lugar aquí mediatamente no puede tener nunca lugar también inmediatamente. Cada intención signitiva de esta clase tiene un *primer* cumplimiento *determinado* (o un primer grupo determinado de cumplimientos); éste tiene a su vez otro primero determinado, etc. Encontramos también esta peculiaridad en ciertas intenciones intuitivas. Así, cuando nos *representamos una cosa mediante la imagen de una imagen.* La materia de la representación prescribe también en este caso un primer cumplimiento, aquél que nos pondría delante de los ojos la imagen primaria «misma». Pero esta imagen implica una nueva intención, cuyo cumplimiento nos conduce a la cosa misma. La característica común a todas estas representaciones mediatas, signitivas o intuitivas, consiste notoriamente en ser representaciones que no representan sus objetos en un modo simple, sino por

medio de representaciones de grado inferior y superior, edificadas unas sobre otras; o para expresarlo con más relieve: en ser representaciones que representan sus objetos *como objetos de otras representaciones, o como estando en relación con objetos así representados.* Así como los objetos pueden ser representados en relación con otros objetos cualesquiera, así también pueden serlo en relación con representaciones; y *estas representaciones* son, en la representación de la relación, *representaciones representadas;* pertenecen a sus *objetos* intencionales, no a sus partes integrantes.

Con respecto a la clase de casos que acabamos de caracterizar hablamos de intenciones o de cumplimientos *mediatos* (o edificados unos sobre otros), por ende también de *representaciones mediatas.* Esto supuesto, es válida *la ley que dice que toda intención mediata exige un cumplimiento mediato,* el cual termina, como es notorio, en una intuición inmediata, después de un número finito de pasos.

§ 19. *Diferencia entre representaciones mediatas y representaciones de representaciones*

Hay que distinguir bien de estas representaciones mediatas las *representaciones de representaciones;* o sea, aquellas representaciones que se refieren simplemente a otras representaciones como sus objetos. Aunque las representaciones representadas, para hablar en general, son a su vez intenciones, o sea, admiten un cumplimiento, la naturaleza de la representación dada, de la representación que representa, no pide nunca este caso un cumplimiento mediato por cumplimiento de las representaciones representadas. La intención de la representación de representación $R_1(R_2)$ se dirige a R_2. Esta intención queda, pues, cumplida y absolutamente cumplida cuando aparece R_2 «misma»; y no se enriquece porque a su vez se cumpla la intención de R_2, porque el objeto *de ésta* aparezca en una imagen, o en una imagen relativamente más rica, o incluso en la percepción. Pues R_1 no mienta este objeto, sino simplemente su representación R_2. Como se comprende, nada de esto cambia en el caso de una inclusión sucesiva más complicada, como en el símbolo $R_1[R_2(R_3)]$, etc.

Así, por ejemplo, el pensamiento: *representación signitiva* encuentra su cumplimiento en la intuición de una representación signitiva; por ejemplo, de la representación: *integral* (si queremos, también de la representación *representación signitiva* misma). No se deben entender torcidamente estos casos, como si la representación signitiva: *integral* misma recabase el carácter de la intuición, como si, por ende, se identificasen *aquí los conceptos de intuición* y de *acto signitivo* (intención significativa). La intuición impletiva del pensamiento: *representación signitiva* no es la representación signitiva *integral,* sino la *percepción interna* de esta representación. Esta representación, en vez de funcionar como intuición impletiva, funciona como *objeto* de la intuición impletiva. Así como el pensar un color encuentra su

cumplimiento en el acto de la intuición de ese color, así el pensar un pensar lo encuentra en un acto de intuición de ese pensar, o sea, la definitiva intuición impletiva en una percepción adecuada del mismo. Y naturalmente, tampoco aquí, como en ninguna otra parte, es el mero ser de una vivencia intuición ni *en* especial percepción de ella. Es de observar que en nuestra antítesis entre pensamiento (o intención) e intuición impletiva no debe entenderse nunca por intuición la mera intuición externa, la percepción o la imaginación de objetividades externas, físicas. También la percepción o la imaginación «interna» puede funcionar como intuición impletiva, según se ve por el ejemplo que acabamos de discutir; y ello es además comprensible por la esencia del representar.

§ 20. *Auténticas intuitivaciones en todo cumplimiento. Intuitivación propia e impropia*

Después de haber subrayado y aclarado suficientemente la distinción entre las representaciones mediatas y las representaciones de representaciones, será bueno dirigir la mirada a lo que hay de común en ellas. Según el análisis anterior, toda representación mediata implica representaciones de representaciones, puesto que mienta su objeto como objeto de ciertas representaciones representadas en ella. Así, por ejemplo, cuando representamos 1.000 como 10^3, es decir, como *el* número que está caracterizado *como objeto* de aquella *representación,* que surgiría al desarrollar la potencia indicada. Pero de esto resulta que *son auténticas intuitivaciones las que desempeñan el papel esencial en todo cumplimiento de intenciones mediatas y en cada paso de este cumplimiento.* La caracterización de un objeto como objeto de una representación representada (o como un objeto que se halla en cierta relación con objetos así definidos) supone en el cumplimiento el cumplimiento de las representaciones, y estos cumplimientos *intuitivos* intercalados son los que dan a la identificación total el carácter de cumplimiento. El paulatino aumento de «plenitud» no consiste en otra cosa sino en que todas las representaciones de representaciones, ya sean las insertas desde un principio, ya sean las nuevas que aparecen en el cumplimiento, se cumplen poco a poco por medio de una «construcción» que realiza las *representaciones representadas* en cada momento y de una *intuición* de las representaciones realizadas; de tal suerte que, finalmente, aparece la intención total dominante, con su superposición e implicación de intenciones, identificada con una intención inmediata. A la vez esta identificación tiene, en cuanto que es un *todo,* el *carácter* del *cumplimiento.* Empero, deberemos contar esta especie de cumplimiento entre las intuitivaciones *impropias,* pues *intuitivación propia* llamaremos con razón a aquélla que acarree plenitud, no en cualquier modo, sino exclusivamente de manera que comunique un aumento de plenitud al objeto representado en la representación total, es decir, que *le* represente con mayor plenitud. Pero, en el fondo, esto no

quiere decir sino que una mera intención signitiva carece de toda plenitud; que toda plenitud radica en la representación actual de determinaciones, que convienen al objeto mismo.

Pronto desarrollaremos este último pensamiento. Aquí proseguimos diciendo que la mencionada distinción entre intuitivación propia e impropia puede designarse también como una distinción entre *cumplimiento propio e impropio,* en cuanto que la intención tiende a su objeto, se dirige concupiscente, por decirlo así, hacia él, y el *cumplimiento en sentido estricto* puede valer como expresión de que se transfiere a la intención algo, al menos, de la plenitud del objeto. Sin embargo, debemos afirmar que los cumplimientos impropios y propios se distinguen, dentro de las síntesis de identificación, por un carácter fenomenológico *común* (el del cumplimiento en sentido lato), y que hay una *ley* especial que enseña que todo cumplimiento impropio implica cumplimientos propios, o sea, «debe» a éstos el carácter de cumplimiento.

Para describir algo más exactamente la distinción entre las intuitivaciones propias e impropias, y a la vez, para dilucidar una clase de ejemplos en los cuales aparecen intuitivaciones impropias totalmente con el aspecto de verdaderas intuitivaciones, expondremos aún lo siguiente:

No siempre que se lleva a cabo el cumplimiento de una intención signitiva sobre la base de una intuición están las *materias* de ambos actos en *relación de coincidencia,* como se ha supuesto anteriormente, de tal suerte que el objeto *mismo* que aparece de un modo intuitivo se halle presente como el mentado en la significación. *Pero sólo cuando esto es así cabe hablar en el verdadero sentido de intuitivación;* sólo entonces está realizado el pensamiento en el modo de la percepción, o ilustrado en el modo de la imaginación. Otra cosa sucede cuando la intuición impletiva hace aparecer un objeto que tiene el carácter de un representante *indirecto;* por ejemplo, cuando en la nominación de un nombre geográfico emerge la representación de un mapa en la fantasía y se funde con la intención significativa de dicho nombre; o cuando una afirmación sobre ciertas confluencias de calles, ríos o cordilleras es confirmada por los signos de un plano o mapa presente. En estos casos la intuición nunca debe designarse, en el verdadero sentido, como impletiva; su materia propia no entra para nada en acción; el fundamento real del cumplimiento no reside en ella, sino en una intención entrelazada con ella y notoriamente *signitiva.* La circunstancia de que el objeto aparente funcione en estos casos como representante *indirecto* del objeto significado y nombrado, quiere decir fenomenológicamente, en efecto, que la intuición que lo constituye es depositaria de una nueva intención, la cual va más allá que el objeto aparente y lo caracteriza justamente por ello como un signo. La analogía eventualmente existente entre lo aparente y lo mentado no determina aquí una simple representación imaginativa, sino una representación signitiva, edificada sobre la representación imaginativa. El contorno de Inglaterra, tal como el mapa lo pinta, puede reproducir la forma misma de este país; pero la representación del mapa en la fantasía, representación que

emerge al hablar de Inglaterra, no *mienta* a Inglaterra misma en el modo de la imagen, ni tampoco mediatamente, en el modo de lo *reproducido en imagen* por este mapa; mienta a Inglaterra en el modo del mero signo, gracias a las relaciones extrínsecas de la asociación que ha enlazado a la imagen del mapa todos nuestros conocimientos sobre el territorio y la población. Por eso al cumplirse la intención nominal sobre la base de esta representación en la fantasía, lo que vale como *aquello mismo* mentado con el nombre no es el objeto imaginado en esta última (el mapa), sino el objeto representado funcionalmente por este objeto.

§ 21. *La «plenitud» de la representación*

Pero es ya necesario fijar la vista más de cerca en la función de las intenciones intuitivas. Después de haber reducido el cumplimiento de las intenciones mediatas al cumplimiento —y más concretamente al cumplimiento intuitivo— de las intenciones inmediatas y después de haber puesto también de manifiesto que en el resultado final del proceso mediato es una intención inmediata, interésanos ahora la cuestión del cumplimiento intuitivo de las intenciones inmediatas y de las relaciones y leyes de cumplimiento imperante en él. Atacamos, pues, esta cuestión. Pero antes llamaremos la atención sobre este punto: que en las siguientes investigaciones será la materia sola —en lo referente a las esencias intencionales— lo decisivo para las relaciones que se trata de fijar. Puede admitirse, por ende, cualquier cualidad (posición y «mera» representación).

Comenzamos, pues, con el siguiente principio:

A toda intención intuitiva corresponde —dicho en el sentido de una posibilidad ideal— una intención signitiva exactamente adecuada a ella por su materia. Esta unidad de identificación posee necesariamente el carácter de una unidad de cumplimiento, en la cual el miembro intuitivo, no el signitivo, tiene el carácter de miembro impletivo, y por ende, el de miembro que *da* plenitud en el sentido más propio.

Expresamos de otra manera el sentido de esto último diciendo que las intenciones signitivas están en sí *«vacías» y «necesitadas* de plenitud». En el tránsito de una intención signitiva a la intuición correspondiente, no vivimos sólo un mero aumento, como en el tránsito de una imagen desvaída o de un mero esbozo a un cuadro lleno de vida. Falta a la representación signitiva de suyo toda plenitud; unicamente la representación intuitiva se la da y la introduce en ella por medio de la identificación. La intención signitiva alude meramente al objeto; la intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo. Por muy detrás del objeto que en el caso de la imaginación pueda quedar la imagen, tiene muchas propiedades comunes con él; y lo que es más, le «semeja», lo copia, y de este modo el objeto está «realmente representado». Pero la representación signitiva no representa por analogía; «propiamente», no es «representación»;

del objeto no hay nada vivo en ella. La plenitud completa, como ideal, es por ende la plenitud del objeto mismo, como conjunto de las propiedades que lo constituyen. Pero la *plenitud de la representación* es el conjunto de aquellas propiedades pertenecientes a ella misma, por medio de las cuales hace presente analógicamente su objeto, o lo aprehende como dado él mismo. Esta *plenitud* es, por ende, *un momento característico de las representaciones, al lado de la cualidad y de la materia;* es un elemento positivo, bien que sólo en las representaciones intuitivas; es algo que falta en las signitivas. Cuanto «más clara» sea la representación, y más *vivacidad* tenga, tanto más alta estará en el *grado de plasticidad* que alcanza y tanto más rica será en plenitud. El *ideal de la plenitud* lo alcanzaría, según esto, una representación que encerrase en su contenido fenomenológico su objeto, el objeto pleno e íntegro. Esto no lo puede conseguir seguramente ninguna imaginación, sino sólo la percepción, si contamos en la plenitud del objeto también las determinaciones individuales. Pero si prescindimos de éstas, queda señalado un ideal preciso también a la imaginación.

Tendríamos que remontarnos, pues, a la notas del objeto representado, cuantas más entren de estas notas en la *representación funcional analógica* y para cada individuo; cuanto mayor sea el aumento de la semejanza con que la representación representa funcionalmente en su propio contenido esta nota, tanto mayor es la plenitud de la representación. En la representación imaginativa como en toda representación, es, sin duda, mentada concomitantemente en cierto modo *toda* nota del objeto; pero no todas las notas están representadas analógicamente, *no a todas corresponde en el contenido fenomenológico de la representación un momento propio, que las represente analógicamente (en imagen). El conjunto de estos momentos íntimamente fundidos entre sí,* considerados como los fundamentos de las aprehensiones intuitivas *puras* (en el presente caso imaginativas puras) que les dan el carácter de representaciones de los momentos objetivos correspondientes, es lo que constituye la *plenitud* de la representación imaginativa. Lo mismo en la representación perceptiva. En ésta entran en consideración, junto a las representaciones funcionales imaginativas, presentaciones perceptivas, aprehensiones y presentaciones de los momentos objetivos mismos. Si tomamos el conjunto de los momentos de la representación perceptiva, que funcionan imaginativa o perceptivamente, hemos aislado la plenitud de la misma.

§ 22. *Plenitud y «contenido intuitivo»*

Mirado exactamente, el concepto de plenitud padece aún cierta ambigüedad. Cabe fijar la vista en los momentos designados, considerándolos en su contenido propio, con abstracción de las funciones de imaginación y percepción puras, que les dan el valor de imagen o de escorzo del objeto mismo y, por tanto, su valor en la función del cumplimiento. Cabe, por otra parte, considerar estos momentos *en* su aprehensión, o sea, no estos momentos solos, sino las plenas imágenes o escorzos del objeto mismo; o sea, exclu-

yendo las cualidades intencionales, los actos intuitivos puros que encierran en sí estos momentos a la vez que los interpretan objetivamente. Estos actos «intuitivos puros» son entendidos por nosotros como meras partes integrantes de las intuiciones dadas, a saber, como aquello en las intuiciones que presta a los momentos antes designados la referencia a las propiedades objetivas *correspondientes a ellos y por ellos expuestas;* excluimos, nor ende (prescindiendo de las cualidades), las posibles referencias *signitivas* adicionales a otras partes o aspectos del objeto, que *no llegan a tener una exposición propia;* referencias que pueden entrelazarse también con estos actos.

Como es notorio, son estos elementos intuitivos puros los que comunican a los actos totales el carácter de percepciones y de representaciones imaginativas, en suma, el carácter intuitivo, y los que funcionan en la conexión de las series de cumplimiento, dando plenitud y aumentando o enriqueciendo la plenitud existente. Para evitar la ambigüedad del término de plenitud, introduciremos términos distintivos.

Por *contenidos expositivos* o *intuitivamente representantes* entendemos aquellos contenidos de los actos intuitivos que por virtud de las aprehensiones imaginativas o perceptivas puras, cuyos depositarios son, se refieren unívocamente a determinados contenidos del objeto correspondiente, exponiéndolos en el modo de escorzos imaginativos o perceptivos. Excluimos, empero, los momentos de acto, que los caracterizan en este modo. Como el carácter de la imaginación radica en la reproducción analógica, en la «representación» en cierto sentido estricto, y el carácter de la percepción puede designarse también como presentación, se nos ofrecen como nombres distintivos para los contenidos expositivos en uno y otro caso los nombres de *analógicos* o *reproductivos,* y *auténticos* o *presentativos.* También son adecuadas las expresiones de contenidos *escorzados imaginativa* y *perceptivamente.* Los contenidos expositivos de la percepción externa definen el concepto de *sensación* en el sentido estricto habitual. Los contenidos expositivos de la fantasía externa son los *fantasmas sensibles.*

Llamamos *contenido intuitivo del acto* a los contenidos expositivos o intuitivamente representantes *en* y *con* la aprehensión correspondiente a ellos y prescindiendo siempre de la cualidad del acto (si ella es ponente o no), como indiferente para las distinciones de que tratamos. Del contenido intuitivo total quedan excluidos además, según lo anterior, todos los componentes signitivos del acto.

§ 23. *Las relaciones de peso entre el contenido intuitivo y signitivo de uno y el mismo acto. Intuición pura y significación pura. Contenido perceptivo y contenido imaginativo, percepción pura e imaginación pura. Las gradaciones de la plenitud*

Para aclarar plenamente los conceptos que acabamos de definir y para definir con más facilidad una serie de nuevos conceptos, que tienen su raíz en el mismo terreno, haremos las siguientes consideraciones.

En una representación intuitiva es mentado un objeto en el modo de la imaginación o la percepción; «aparece» en ella más o menos perfectamente. Por necesidad han de corresponder ciertos momentos o fragmentos del acto a cada parte y en general a cada propiedad del objeto, y del objeto en cuanto mentado *hic et nunc*. Aquello a que no se refiere mención alguna no existe para la representación. Ahora bien, nos encontramos con que nos es dada en general la posibilidad de hacer la siguiente distinción fenomenológica:

1. el *contenido intuitivo puro* del acto, o sea, lo que corresponde en el acto al conjunto de aquellas propiedades del objeto, que «entran en el fenómeno»;

2. el *contenido signitivo* del acto, correspondiente de un modo semejante al conjunto de las restantes determinaciones mentadas, sin duda, concomitantemente, pero que no entran en el fenómeno.

En la intuición de una cosa percibida o de una imagen, todos hacemos (y de un modo fenomenológico puro) la distinción entre lo que del objeto aparece realmente —entre el mero «lado» por el cual se nos muestra— y lo que no llega a presentarse, lo que está oculto por otros objetos fenoménicos, etc. El sentido de estas expresiones implica, notoriamente, lo que el análisis fenomenológico certifica dentro de ciertos límites: que también lo *no*-expuesto es mentado concomitantemente en la representación intuitiva y que, por tanto, ha de atribuirse a ésta un contenido de componentes signitivos. De este contenido debemos abstraer, si queremos quedarnos puramente con el contenido *intuitivo*. Este último da al contenido expositivo su referencia directa a momentos objetivos correspondientes. Las nuevas intenciones de naturaleza signitiva, necesariamente mediatas, se enlazan con él tan sólo por contigüidad.

Si ahora llamamos *peso* del contenido intuitivo (o del signitivo) al conjunto de los momentos objetivos representados intuitiva (o signitivamente), tendremos que, en toda representación, se completan los dos pesos en la unidad del peso total, esto es, en el conjunto total de las determinaciones objetivas. Vale, pues, en todo momento la ecuación simbólica

$$i + s = 1.$$

Los pesos i y s pueden variar mucho, como es notorio. Un objeto, que intencionalmente es el mismo, puede hacerse intuitivo con diversas determinaciones, ya con menos, ya con más. Consiguientemente cambia también el contenido signitivo, aumentando o disminuyendo.

Idealmente resultan, pues, posibles dos casos límites:

$$i = 0 \quad s = 1,$$
$$i = 1 \quad s = 0.$$

En el primer caso, la representación tendría sólo un contenido signitivo; no habría una sola propiedad de su objeto intencional que ella expusiese en su contenido. Las representaciones signitivas puras, bien conocidas de nos-

otros, especialmente como intenciones significativas puras, aparecen aquí, pues, como casos límites de las intuitivas.

En el segundo caso, la representación no tendría *absolutamente ningún* contenido signitivo. Todo en ella sería plenitud; no habría parte, ni aspecto, ni propiedad de su objeto, que no estuviese expuesto intuitivamente, que estuviese mentada de un modo meramente indirecto. No sólo estaría mentado todo lo que está expuesto (lo cual es una proposición analítica), sino que estaría expuesto todo lo mentado. Definimos como *intuiciones puras*, estas representaciones, nuevas para nosotros. Usamos, por lo demás, esta expresión en un doble sentido inocuo: ya comprendiendo el acto pleno, ya con abstracción de la cualidad. Para distinguir podemos hablar de intuiciones puras *cualificadas* y *no-cualificadas*. Asimismo en todos los actos afines.

Ahora bien, en toda representación podemos hacer abstracción de los componentes signitivos, limitándonos a lo que hay realmente de representación funcional en su contenido representativo. Podemos formar, pues, una representación *reducida*, con un objeto reducido, de tal suerte que aquélla sea con respecto a él una intuición pura. Por consiguiente, podemos decir también que el *contenido total intuitivo* de una representación comprende *aquello que en ella es intuición pura;* así como también podemos hablar, refiriéndonos al objeto, de *su* contenido intuitivo puro, o sea, del contenido que es objeto de intuición pura en esta representación. Esto es aplicable al contenido signitivo de la representación, el cual podemos designar como lo que en ella es *significación pura.*

Mas un acto total de intuición posee, o el carácter de la percepción, o el de la representación imaginativa. El contenido total intuitivo se llama entonces especialmente *contenido perceptivo* (o *contenido imaginativo*). Este contenido no debe confundirse con el contenido expositivo perceptivo o imaginativo en el sentido definido anteriormente (pág. 655).

El contenido perceptivo comprende —aunque por lo regular no exclusivamente— contenidos presentantes; el contenido imaginativo, sólo contenidos analógicos. Nada importa que estos últimos contenidos admitan a veces *otra* aprehensión, en la cual funcionan como presentantes —así en el caso de las imágenes físicas.

En virtud de la mezcla de componentes perceptivos e imaginativos que admite y por lo regular tiene el contenido intuitivo de una percepción, podemos hacer otra distinción, según la cual el contenido perceptivo se descompone en el *contenido perceptivo puro* y un *contenido imaginativo complementario.*

Asimismo en toda intuición pura, si son p_p e i_p los pesos de sus componentes perceptivos e imaginativos *puros,* podemos establecer la ecuación simbólica:

$$p_p + i_p = 1,$$

en donde 1 simboliza el peso del contenido total intuitivo de la intuición pura, o sea, el contenido total de su objeto. Pues bien, cuando $i_p = O$, esto es, cuando la intuición pura está libre de todo contenido imaginativo, se llama *percepción pura,* debiendo prescindirse aquí del carácter cualitativo que el sentido del término percepción suele comprender también, cuando es ponente. Si la inversa, $p_p = O$, la intuición se llama *imaginación pura.* La «pureza» de la percepción pura refiérese, pues, no sólo a los ingredientes signitivos, sino también a los imaginativos. La reducción de una percepción impura, por eliminación de los componentes simbólicos, da la intuición pura a ella inherente; sólo un paso más en la reducción, la eliminación de todo lo imaginativo, da el contenido total en percepción pura.

¿No es en la percepción pura el contenido expositivo idéntico al objeto mismo? La esencia de la presentación pura consiste, en efecto, en ser pura exposición del objeto mismo, o sea, en mentar el contenido expositivo directamente (en el modo de «él mismo») como su objeto. Pero esto sería una conclusión falsa. La percepción, en cuanto presentación, toma el contenido expositivo de tal suerte que con él y en él aparece el objeto como dado «él mismo». La presentación es *pura* cuando cada parte del objeto está presentada realmente en el contenido y ninguna meramente imaginada o simbolizada. Así como en el objeto no hay nada que no esté presentado, así en el contenido no hay nada que no presente algo. A pesar de esta exacta correspondencia, la presentación de la cosa «misma» puede tener el carácter de un mero escorzo, aunque omnilateral (de una «imagen perceptiva completa»); no necesita alcanzar el ideal de la adecuación, en el cual el contenido expositivo es a la vez el expuesto. La representación imaginativa pura, que imagina completamente su objeto, es pura con respecto a todos los ingredientes signitivos y posee en su contenido expositivo un correlato completamente análogo del objeto. Este correlato análogo puede acercarse más o menos al objeto, hasta el límite de la plena igualdad. Exactamente lo mismo puede valer también para la percepción pura. La diferencia consiste sólo en que la imaginación aprehende el contenido como análogo, *como* imagen, y la percepción lo aprehende como aparición del objeto «mismo». No solamente la imaginación pura, sino también la percepción pura admite, según esto, diferencias de plenitud en la fijación de su objeto intencional.

Respecto de las *gradaciones de la plenitud en el contenido intuitivo,* a las cuales corren paralelas *eo ipso* las gradaciones de la plenitud en el contenido representante, podemos distinguir:

1. la *extensión* o la *riqueza de plenitud,* que cambia según que el contenido del objeto esté expuesto con mayor o menor *integridad;*
2. la *vivacidad* de la plenitud, como grado de aproximación de las semejanzas primitivas de la exposición a los correspondientes momentos del contenido del objeto;
3. el *contenido de realidad* de la plenitud, su mayor o menor número de contenidos presentantes.

La percepción adecuada representa el ideal en todos estos respectos. Ella tiene el máximo de extensión, de vivacidad y de realidad, justamente como aprehensión del pleno y total objeto mismo.

§ 24. *Series ascendentes del cumplimiento*

Hemos formado el término de *plenitud*, atendiendo a las relaciones del «cumplimiento», peculiar forma de la síntesis de identificación. Pero en las últimas consideraciones no sólo hemos explicado el concepto de plenitud, sino también las diferencias de su mayor o menor integridad, vivacidad, realidad, y, por ende, los grados de plasticidad y de escorzo, mediante las relaciones de los momentos internos de las representaciones entre sí y con los momentos objetivos intencionales. Es evidente, en efecto, que a estas relaciones corresponden *series ascendentes posibles, edificadas con síntesis de cumplimiento.*

El cumplimiento consiste en la adaptación identificadora de una intuición «correspondiente» a una intención signitiva, sobre la base de *una primera transmisión de una plenitud cualquiera.* El acto intuitivo «da» al signitivo su plenitud en la conexión de coincidencia. La conciencia del aumento radica en la coincidencia parcial de la plenitud con la parte correlativa de la intención signitiva; en cambio, no puede atribuirse participación alguna en la conciencia del aumento a la coincidencia identificadora de las partes vacías que se corresponden en ambas intenciones.

El aumento continuo del cumplimiento tiene lugar en la continuidad de los actos intuitivos (o en las series de cumplimiento) que representan el objeto con una plasticidad cada vez más amplia y mayor. Decir que I_2 es una imagen «más completa» que I_1, es como decir que en la conexión *sintética* de las respectivas representaciones imaginativas hay cumplimiento, y por parte de I_2, aumento. Los aumentos implican aquí, como en general, intervalos, y en la cadena de las relaciones, «transitividad». Si $I_2 > I_1$ e $I_3 > I_2$, $I_3 > I_1$ y este último intervalo es mayor que los intervalos que lo constituyen. Así es, al menos, cuando tomamos en cuenta separadamente los tres momentos de la plenitud antes distinguidos: la extensión, la vivacidad y la realidad.

El análisis enseña que a estos aumentos y series ascendentes corresponden analogías y series de analogías en los contenidos *expositivos* de las plenitudes. Pero la analogía de la representación funcional no debe tomarse, sin más ni más, como un aumento, ni la cadena de analogía como una serie ascendente; no debe tomarse como tal cuando se consideran *estas* «plenitudes» en su propio contenido y con abstracción de su función representativa en los actos respectivos. Los contenidos representantes de los actos sólo entran en un orden ascendente por virtud de esta función, o sea, por virtud del hecho de que en el orden de la serie de cumplimiento y de los aumentos, que se dan entre los actos de las mismas, cada uno de éstos es

más rico en plenitud que el anterior; por virtud de esto, los contenidos representantes aparecen, no sólo como dando ellos mismos plenitud, sino como dando una plenitud cada vez más rica. La designación de *estas* partes integrantes como «plenitudes» es, justamente, relativa, funcional; expresa una característica que adquiere el contenido mediante el acto y mediante el papel de este acto en posibles síntesis de cumplimiento. Sucede aquí algo semejante a lo que sucede con la denominación de «objeto». Ser objeto no es una nota positiva, no es una especie positiva de un contenido; el término de objeto designa el contenido sólo como correlato intencional de una representación. Por lo demás, las relaciones de cumplimiento y de aumento radican, como es palmario, en el contenido fenomenológico de los actos, *tomado puramente en su consistencia específica.* Trátase de relaciones ideales, determinadas por las especies correspondientes.

Pero en la síntesis de actos intuitivos no tiene lugar siempre un aumento de la plenitud, pues pueden ir de la mano un cumplimiento parcial y un incumplimiento parcial; ya antes hemos hablado de ello. En último término, podemos decir según esto que la *distinción entre la mera identificación y el cumplimiento* se reduce a que en la primera, o no tiene lugar ningún cumplimiento en el verdadero sentido (por tratarse de identificaciones de actos, carentes todos de plenitud) o tiene lugar un cumplimiento o un enriquecimiento de la plenitud, pero con un vaciamiento simultáneo y pérdida de plenitud ya existente, de suerte que no se produce una conciencia de aumento expresa y pura. Las relaciones primitivas, referentes a las intenciones elementales, son en todo caso las siguientes: cumplimiento de una intención vacía, esto es, puramente signitiva, y complemento impletivo que acaba de llenar una intención en cierto modo ya semi-llena; esto es, el aumento y la realización de una intención imaginativa.

§ 25. *Plenitud y materia intencional*

Vamos a considerar ahora la relación entre el nuevo concepto de contenido representativo, comprendido bajo el título de plenitud, y el contenido en el sentido de la materia; concepto este último que tan gran papel ha desempeñado en la investigación anterior. La materia era para nosotros aquel momento del acto objetivante que hace que el acto represente justamente *este* objeto y justamente de *este modo;* es decir, justamente en esta organización y forma, con especial referencia justamente a estas determinaciones o relaciones. Las representaciones de materia concordante no sólo representan el mismo objeto, sino que *lo mientan absolutamente como el mismo, es decir, como determinado de un modo completamente igual.* La una no le atribuye en su intención nada que la otra no le atribuya también. A cada articulación y forma objetivante en un lado corresponde una articulación y forma en el otro; de tal suerte, que los elementos representativos concordantes mientan objetivamente lo mismo. En este sentido dijimos en

la quinta Investigación, en las explicaciones sobre el concepto de materia y de esencia significativa, que «dos juicios son esencialmente el mismo juicio [es decir, juicios de la misma materia] cuando, según uno de los juicios, tendría que valer sobre la situación objetiva juzgada todo lo que valdría también según el otro, y nada más. Su valor de verdad es el mismo». *Mientan* lo mismo justamente respecto del objeto, aunque *en lo demás* puedan ser muy distintos; por ejemplo, el uno llevado a cabo sólo significativamente, y el otro ilustrado por más o menos intuición.

Lo que me señaló primeramente la dirección para llegar a formar este concepto, fue lo que hay de idéntico en el enunciar y entender una y la misma expresión; el uno puede «creer» el contenido del enunciado y el otro «dejarlo indeciso», sin menoscabar esta identidad; y además no importa que el expresar tenga lugar y pueda tenerlo en general, o no, ajustándose a intuiciones correspondientes. Por lo cual cabría inclinarse incluso (y yo mismo he vacilado largo tiempo en este punto) a definir la significación justamente como esta «materia»; pero ello tendría el inconveniente de que, por ejemplo, en el enunciado predicativo quedaría excluido de la significación el momento del *aserto* actual. [En todo caso cabría limitar así en un principio el concepto de significación y distinguir luego entre las significaciones *cualificadas* y las *no cualificadas.*] La comparación de las intenciones significativas y sus intuiciones correlativas, en la unidad estática y dinámica de la coincidencia identificadora, dio por resultado que lo mismo que se definió como materia de la significación se encuentra de nuevo en la intuición correspondiente y colabora a la identificación; y que por ende, la libertad en la toma y abandono de elementos intuitivos y hasta de las intuiciones correspondientes enteras —cuando sólo se trata de la significación idéntica de la expresión respectiva— descansa en que el acto total ligado al sonido verbal tiene en su lado intuitivo la misma materia que en su lado significativo; es decir, por lo que respecta a todas las partes significativas que llegan a hacerse intuitivas en alguna manera.

Es claro, según esto, que el concepto de *materia* queda definido por la unidad de la identificación total como *aquello que en los actos sirve de fundamento a la identificación;* y es claro que por consiguiente no entran en cuenta para la formación de este concepto las diferencias de *plenitud,* que trascienden de la mera identificación y que determinan de múltiples maneras las propiedades del cumplimiento y del aumento del mismo. Como quiera que varíe la plenitud de una representación, dentro de sus posibles series de cumplimiento, su objeto intencional, tal como es en la intención, sigue siendo el mismo; con otras palabras, su materia sigue siendo la misma. Mas por otra parte la materia y la plenitud no carecen de relación, y si junto a un acto signitivo puro ponemos un acto de intuición, que le aporte plenitud, lo que distinga a éste de aquél no será el haberse incorporado a la cualidad y la materia comunes un tercer momento separado de esos dos. Al menos no es así, si se entiende por plenitud el contenido intuitivo de la intuición. Pues el contenido intuitivo mismo comprende ya toda una

materia, con respecto al acto *reducido* a una intuición pura. Si el presunto acto de intuición es desde luego un acto de intuición pura, su materia es a la vez una parte integrante de su contenido intuitivo.

La manera más adecuada de exponer las relaciones aquí imperantes será hacer un paralelo de los actos signitivos e intuitivos, como sigue:

El *acto signitivo puro* consistiría en una *mera* complexión de cualidad y materia, si pudiese existir *por sí,* esto es, si pudiese formar por sí una unidad concreta de vivencia. Pero no lo puede; lo encontramos siempre como complemento de una intuición fundamentante. Esta intuición del signo no tiene ciertamente «nada que ver» con el objeto del acto significativo; es decir, no entra en una relación de cumplimiento con este acto; pero realiza su posibilidad *in concreto* como la de un acto absolutamente incumplido. Parece valer, pues, la siguiente ley: una significación sólo es posible cuando hay una intuición dotada de una nueva esencia intencional, por medio de la cual el objeto intuitivo señala más allá de sí mismo en el modo de un signo (es indiferente si de un signo fijo o de uno que sólo se ofrece como tal momentáneamente). Considerada más exactamente esta ley parece no expresar la conexión necesaria aquí imperante con la requerida claridad analítica, y dice acaso más de lo que puede justificarse. Podemos decir —parece— que lo que presta esencialmente apoyo al acto signitivo *no es la intuición fundamentante como un todo, sino sólo su contenido representante.* Lo que trasciende de este contenido y define el signo como objeto natural puede *variar arbitrariamente,* sin perturbar la función signitiva. Es indiferente, por ejemplo, que las letras de un rótulo sean de madera, hierro, tinta de imprenta, etc., o que aparezcan objetivamente como tales. Lo único que entra en consideración es la forma, cognoscible siempre y en todas partes; pero tampoco como la forma objetiva de la cosa de madera, etc., sino como la forma que existe realmente en el contenido sensible expositivo de la intuición. Pero si la conexión sólo existe entre el acto signitivo y el contenido expositivo de la intuición, si la cualidad y la materia de esta intuición carecen de significación para la función signitiva, tampoco podremos decir que todo acto signitivo necesita de una intuición fundamentante, sino que necesita de un contenido fundamentante. Como tal puede funcionar —parece— cualquier contenido, así como cualquiera puede funcionar también como contenido expositivo de una intuición.

Si traemos ahora a consideración el caso paralelo, el del acto *intuitivo puro,* tampoco su cualidad y materia (su esencia intencional) es por sí separable; también aquí es menester un complemento. Proporciónalo el contenido representante, es decir, el contenido (sensible en el caso de la intuición snsible) que ha tomado el carácter de representante intuitivo al entretejerse ahora con una esencia intencional. Si reparamos en que el mismo contenido (por ejemplo, sensible) puede servir una vez de depositario de una significación, otra vez de depositario de una intuición (indicando —copiando—), se ocurre fácilmente ampliar el concepto de contenido representante y distinguir entre *contenido representante signitivo y contenido re-*

presentante intuitivo (o más brevemente: representante signitivo y representante intuitivo).

Pero esta división es incompleta. Hasta aquí sólo hemos considerado los actos intuitivos puros y los signitivos puros. Si tomamos en cuenta también los actos *mixtos,* que se comprenden asimismo generalmente bajo el título de intuición, su peculiaridad queda designada diciendo que tienen un contenido representante, el cual funciona como representante imaginativo o presentativo del objeto mismo, con respecto a una parte de la objetividad representada, y como mera indicación con respecto a la parte complementaria. Debemos añadir, pues, a los representantes signitivos puros e intuitivos puros, los *mixtos,* que *representan a la vez signitiva e intuitivamente y siempre con referencia a la misma esencia intencional.* Podemos decir ahora:

Todo acto objetivante concreto y completo tiene tres componentes: la cualidad, la materia y el contenido representante. Según que este contenido funcione como representante signitivo puro, o intuitivo puro, o como ambas cosas a la vez, será el acto signitivo puro o intuitivo puro mixto.

§ 26. *Continuación. Representación funcional o aprehensión. La materia como el sentido aprehensivo, la forma aprehensiva y el contenido aprehendido. Caracterización diferencial de la aprehensión intuitiva y la signitiva*

Cabe preguntar ahora *cómo debe entenderse este funcionamiento,* puesto que existe *a priori* la posibilidad de que el mismo contenido funcione de este triple modo en unión con la misma cualidad y materia. Es claro que lo único que puede dar su contenido a la distinción, como distinción fenomenológicamente observable, es la *peculiar índole fenomenológica de la forma de unidad.* Esta forma une especialmente la *materia* y el representante. La función representativa no padece por el cambio de cualidad. Así, por ejemplo, la aparición en la fantasía puede valer como la reviviscencia de un objeto real, o como una mera imaginación, sin que en nada deje de ser una representación imaginativa, ni su contenido de ejercer la función de un contenido imaginativo. Llamamos, pues, a la *unidad fenomenológica entre la materia y el representante,* en cuanto presta a este último su carácter de representante, la *forma de la representación funcional;* y al *todo* formado por aquellos dos momentos y producido por esta forma, la *representación funcional pura y simple.* Esta denominación imprime cuño a la relación entre el contenido representante y el representado (el objeto o parte del objeto, que es representado) en su fondo fenomenológico. Si dejamos aparte el objeto, no dado fenomenológicamente, *para* expresar tan sólo que el contenido nos causa una «impresión» distinta cada vez que funciona como representante, y más concretamente como representante de esta o aquella especie y de este o aquel elemento objetivo, decimos que hay cambio de la

aprehensión. Podemos designar, pues, la *forma de la representación funcional* como la *forma aprehensiva.* Como la materia indica, por decirlo así, el *sentido* en que es aprehendido el contenido representante, podemos hablar también de *sentido aprehensivo.* Si queremos conservar el recuerdo del antiguo término y a la vez indicar la oposición a la forma, hablaremos también de *materia aprehensiva.* Según esto, en toda aprehensión tendríamos que distinguir fenomenológicamente: *la materia aprehensiva o el sentido aprehensivo, la forma aprehensiva y el contenido aprehendido;* este último debe distinguirse del *objeto de la aprehensión.* El término de apercepción, aunque dado históricamente, no es adecuado, por su falsa oposición terminológica a percepción.

La cuestión que luego se plantea concierne a la caracterización diferencial de los diversos modos de la representación funcional o aprehensión, los cuales, según lo antes dicho, pueden ser diversos también, con identidad de la materia aprehensiva (del «como qué» de la aprehensión). En el capítulo anterior hemos caracterizado las diferencias de las representaciones funcionales por las diferencias de las formas de cumplimiento; en la presente ocasión aspiramos a una caracterización interna, que se atenga al propio contenido descriptivo de las intenciones. Utilizando los rudimentos de una explicación analítica, que nos han salido al paso en el estudio anterior, y a la vez los progresos que hemos hecho entre tanto en la comprensión general de las representaciones funcionales, resulta la siguiente serie de ideas.

Tomamos el punto de partida, en la observación de que la *representación funcional signitiva* establece una relación *accidental, extrínseca,* entre la materia y el representante; la representación funcional intuitiva establece una *esencial, intrínseca.* La accidentalidad consiste en el primer caso en que la misma significación idénticamente puede concebirse adherida a cualquier contenido. La *materia significativa se limita* a necesitar un contenido que le sirva de apoyo; *entre su peculiaridad específica y su propio contenido específico no encontramos ningún vínculo necesario.* La significación no puede flotar en el aire, por decirlo así, pero el signo cuya significación la llamamos es por completo indiferente a lo que ella significa.

Otra cosa sucede en el caso de la *representación funcional intuitiva* pura. En éste existe *una conexión íntima, necesaria, entre la materia y el representante,* determinada por el contenido específico de ambos. De representante intuitivo de un objeto sólo puede servir un contenido que sea semejante o igual a él. Expresado fenomenológicamente: no está enteramente en nuestro arbitrio el *como qué* podamos aprehender un contenido (en qué sentido aprehensivo); y no sólo por razones empíricas —pues toda aprehensión, incluso la significativa, es empíricamente necesaria— sino porque el contenido a aprehender nos pone límites por cierta esfera de semejanza y de igualdad, o sea, por su contenido específico. Esta intimidad de la relación no sólo enlaza *la materia aprehensiva íntegra* con el *íntegro contenido,* sino sus respectivas partes, *miembro a miembro.* Así en el caso supuesto de una intuición *pura.* En el caso de la *intuición impura,* la unidad

específica es parcial: una parte de la materia —la materia de la intuición reducida y entonces, naturalmente, pura— da el sentido intuitivo en que es aprehendido el contenido; la parte restante de la materia no obtiene representación funcional por igualdad o semejanza, sino por mera contigüidad; es decir, en la intuición mixta, el contenido representante funciona para una parte de la materia como representante intuitivo, para la parte complementaria como representante signitivo.

Si se pregunta, finalmente, qué es lo que hace que el mismo contenido pueda ser aprehendido en el sentido de la misma materia y una vez en el modo del representante intuitivo y otra en el de un representante signitivo, o en qué consiste la diversa índole de la *forma aprehensiva,* no puedo dar una respuesta que nos lleve adelante. Trátase de una diferencia fenomenológicamente irreductible.

En estas dilucidaciones hemos considerado por sí la representación funcional como la unidad de la materia y el contenido representante. Si retornamos a los actos completos, éstos se presentan como síntesis de la cualidad de acto y la representación funcional intuitiva o signitiva. Los actos completos llámanse intuitivos o signitivos; distinción determinada, pues, por las representaciones funcionales entretejidas. El estudio de las relaciones de cumplimiento nos había conducido anteriormente al concepto del contenido total intuitivo o de la plenitud de un acto. Si comparamos este concepto con el presente, vemos que aquél define la representación funcional intuitiva pura (= intuición pura) perteneciente a un acto de intuición impura. La «plenitud» era un concepto acuñado especialmente para la consideración comparativa de los actos en su función impletiva. El caso límite opuesto a la intuición pura, la significación pura, es naturalmente lo mismo que una representación funcional signitiva pura.

§ 27. *Las representaciones funcionales como necesarias bases en todos los actos. Explicación definitiva de la expresión: «diversos modos de referirse la conciencia a un objeto»*

Todo acto objetivante encierra una representación funcional. Todo acto en general, según lo expuesto en la quinta investigación [3], o es él mismo un acto objetivante o tiene uno de estos actos por base. La última base de todos los actos son, pues, las «representaciones» en el sentido de representaciones funcionales.

La expresión *diversos modos de referirse un acto a su objeto* tiene, según las dilucidaciones hechas hasta aquí, los siguientes sentidos esenciales. Alude:

1. A la *cualidad* de los actos, a los modos del creer: el mero dejar indeciso, el desear, el dudar, etc.

[3] Cf. su penúltimo capítulo, especialmente § 41.

2. A la *representación funcional* base; y dentro de ella:

a) A la *forma aprehensiva:* si el objeto es representado de un modo meramente signitivo o intuitivo, o de un modo mixto; aquí entran también las diferencias entre la representación perceptiva, la representación imaginativa, etc.

b) A la *materia aprehensiva:* si el objeto es representado en este o aquel «sentido»; por ejemplo, significativamente, por medio de significaciones diversas, que representan este mismo objeto, pero que le definen diversamente.

c) A los *contenidos aprehendidos:* si el objeto es representado por medio de estos o aquellos signos, o por medio de estos o aquellos contenidos expositivos. Bien mirado, en este segundo caso trátase, a la vez, de las diferencias que afectan a la forma incluso con la misma materia, en virtud de la relación regular entre los representantes intuitivos, la materia y la forma.

§ 28. *Esencia intencional y sentido impletivo. Esencia cognoscitiva. Intuiciones «in specie»*

En la primera investigación hemos opuesto a la significación el *sentido impletivo* (o también: a la significación intencional la impletiva), mostrando que en el cumplimiento el objeto es «dado» intuitivamente en el mismo modo en que la mera significación lo mienta[4]. Llamamos a lo que coincide en aquél con la significación —concebido idealmente— el *sentido impletivo,* y dijimos que la mera intención significativa, o la expresión, logra mediante esta coincidencia la referencia al objeto intuitivo (la expresión lo expresa a él y justamente a él).

Empleando los conceptos posteriormente introducidos, esto implica concebir el sentido impletivo como la esencia intencional del acto impletivo íntegramente adecuado.

Esta conceptuación es absolutamente correcta y suficiente para el fin de designar lo más general de la situación, en que una intención signitiva logra la referencia a su objeto intuitivamente representado, o sea, para expresar la importante intelección de que la esencia significativa del acto signitivo (expresivo) se encuentra de nuevo *idénticamente* en el acto intuitivo correspondiente, a pesar de la diversidad fenomenológica de ambos actos, y de que la viva unidad de identificación realiza la coincidencia misma y a la vez la referencia de la expresión a lo expresado. Por otra parte, es claro que el sentido impletivo no implica nada de plenitud, precisamente por virtud de esta identidad; que *no comprende, pues, el contenido total del acto intuitivo, en la medida en que éste entra en consideración en la crítica del conocimiento.* Pudiera encontrarse dificultad en el hecho de que haya-

[4] Investigación I, § 14.

mos tomado la esencia intencional de un modo tan estrecho, que resulte eliminado un elemento del acto tan importante y decisivo, incluso para el conocimiento. El pensamiento que nos dirigió fue el de que, como esencia de una intención objetivante, ha de valer aquello de que no puede carecer ninguna intención de este género, o aquello que no es libremente variable en ninguna de estas intenciones, sin que resulte afectada en su referencia a lo objetivo, con necesidad ideal. Pero los actos signitivos puros son intenciones «vacías»; fáltales el momento de la plenitud, y, por ende, solamente la unidad de la cualidad y la materia puede valer como esencia de los actos objetivantes en general. Pudiera objetarse que las intenciones signitivas no son posibles sin un apoyo sensible, o sea, que *también* ellas tienen, a su modo, plenitud intuitiva. Pero esta no es, en verdad, una plenitud, ni en el sentido de nuestras consideraciones sobre los representantes signitivos, ni en el sentido de las anteriores sobre la intuitivación impropia y propia. O más bien, es una plenitud, pero no la del acto signitivo, sino la del acto fundamentante, acto en el cual el signo se constituye como objeto intuitivo. Esta plenitud puede variar ilimitadamente, según vimos, sin afectar a la intención signitiva ni a nada de lo que toca a *su* objeto. Con referencia a esta situación, y a la vez en consideración a la circunstancia de que también en los actos intuitivos puede variar la plenitud, aunque limitadamente, continuando, empero, haciendo mención siempre del mismo objeto, con las mismas cualidades y cualitativamente en el mismo modo, es claro que se necesita en todo caso un término que designe la mera unidad de cualidad y materia.

Mas por otra parte es también útil formar un concepto de contenido más extenso. Definimos, pues, la *esencia cognoscitiva de un acto objetivante* (en contraste con la mera esencia significativa del mismo) como *el total contenido que entra en consideración para la función cognoscitiva.* Pertenecen a él los tres componentes cualidad, materia y plenitud o contenido intuitivo; o si queremos evitar la intersección de estos dos últimos y tener componentes disyuntos: cualidad, materia y *contenido representante intuitivo,* de los cuales el último, y con él la «plenitud», falta en las intenciones vacías.

Todos los actos objetivantes de la misma esencia cognoscitiva son «el mismo» acto para el interés ideal de la crítica del conocimiento. Cuando hablamos de *actos objetivantes «in specie»*, tenemos presente la idea correspondiente. Asimismo al hablar más particularmente de *intuiciones «in specie»*, etc.

§ 29. *Intuiciones completas y deficientes. Intuitivación adecuada y objetivamente completa. Esencia*

En una representación intuitiva es posible *diferente medida de plenitud intuitiva.* Esta expresión de diferente medida alude, como hemos dilucidado, a posibles series de cumplimiento; avanzando en ellas, vamos conociendo

cada vez mejor el objeto, por medio de un contenido expositivo que es cada vez más semejante al objeto y lo aprehende cada vez más viva o plenamente. Pero sabemos también que puede haber intuición cuando aspectos y partes enteras del objeto mentado no caen en ningún modo dentro del fenómeno, es decir, cuando la representación está provista de un contenido intuitivo que no contiene representantes expositivos de estos aspectos y partes; de tal suerte que éstos sólo son representados «impropiamente», por medio de intenciones signitivas entretejidas. Más arriba hemos hablado de diferencias en la *extensión* de la plenitud; nos referíamos a estas diferencias, que determinan muy diferentes modos de la representación de uno y el mismo objeto, mentado además con arreglo a una misma materia. Ahora bien, hay que distinguir aquí dos importantes posibilidades:

1. La representación intuitiva *representa su objeto adecuadamente*, es decir, con un contenido total intuitivo de tal plenitud, que a cada elemento del objeto, tal como es mentado en esta representación, corresponde un elemento representante del contenido intuitivo.

2. O *no* es éste el caso, y la representación sólo contiene un escorzo incompleto del *objeto, lo representa inadecuadamente.*

Háblase aquí de adecuación e inadecuación de una representación *a su objeto*. Pero como se habla también de adecuación en la conexión de cumplimiento, en un sentido más amplio, introduciremos otra terminología y hablaremos de *intuiciones* (más especialmente, percepciones o imaginaciones) *completas* y *deficientes*. Todas las intuiciones puras son completas. Pero lo siguiente demostrará en seguida que no vale la inversa, y que la división hecha no coincide simplemente con la división en intuiciones *puras* e *impuras.*

En la distinción verificada no se da por supuesto nada acerca de si las representaciones son simples o complejas. Pero las *representaciones intuitivas* pueden *ser compuestas de un doble modo:*

A) de tal suerte, que sea simple la referencia al objeto. El acto (para hablar más especialmente, la materia) *no ofrece actos parciales* (o materias distintas) *que representen ya por sí el mismo objeto entero.* Esto no excluye que el acto se componga de intenciones parciales, aunque homogéneamente fundidas, y que se refieren a las distintas partes o aspectos del objeto. *Esta* composición es inevitable si se trata de las percepciones y las imaginaciones «externas», y nosotros hemos procedido en consecuencia. En el lado frontero está

B) la forma de composición, que construye el acto total con *actos parciales, cada uno de los cuales es ya por sí una plena representación intuitiva de este mismo objeto.* Esto concierne a las *síntesis continuas,* sobremanera notables, que reúnen una multiplicidad de percepciones correspondientes al mismo objeto en una sola percepción «plurilateral» u «omnilateral», la cual considera continuamente el objeto en «distinta posición»; y concierne análogamente a las síntesis correspondientes de la imaginación. En la continuidad de la identificación sucesiva, pero no repartida en actos separa-

dos, el objeto idénticamente *uno* aparece una sola vez y no tantas veces como actos parciales cabe distinguir. Pero aparece con una plenitud de contenido, que está *en cambio* continuo; y a la vez las *materias*, y análogamente las *cualidades*, se mantienen *en una identidad continua*, o así al menos cuando el objeto es conocido por todos sus lados, y como tal conocido va emergiendo siempre de nuevo sin enriquecerse.

La distinción entre la adecuación y la inadecuación refiérese también a estas síntesis continuas. Así, por ejemplo, tratándose de una cosa externa y en ella de la forma de su superficie por todos lados, es posible una representación adecuada en forma de síntesis, imposible en forma de representación objetivamente simple.

Entre las intuiciones completas son intuiciones *puras*, como es notorio, las objetivamente simples; pero no siempre las objetivamente compuestas. La intuición pura correspondiente a una cosa empírica, intuición que nos es rehusada, está comprendida en cierto modo en la intuición sintética completa de la misma, pero en un modo disperso, por decirlo así, y mezclada de continuo con representantes signitivos. Mas si reducimos esta intuición sintética a la pura comprendida en ella, no resulta la intuición pura de la representación objetivamente simple, sino una continuidad de contenidos intuitivos, en la cual cada momento objetivo llega a representación expositiva no una vez, sino muchas veces y ofrece un escorzo siempre cambiante; y solamente la continuidad de la identificación engendra el fenómeno de la unidad del objeto.

Cuando un acto intuitivo funciona dando plenitud; con respecto a una intención significativa, verbigracia: una intención significativa expresa, preséntanse análogas posibilidades. El objeto, tal como es significado, puede *ser intuitivado adecuada o inadecuadamente*. En la primera posibilidad entran, en el caso de las significaciones complejas, dos perfecciones distintas.

Primera, que todas las partes de la significación (miembros, momentos, formas) que tengan ellas mismas el carácter de significaciones, reciban cumplimiento mediante las partes correspondientes de la intuición impletiva.

Segunda, que haya adecuación al objeto por parte de la intuición impletiva misma, en la medida en que el objeto es mentado en los miembros y formas de la significación afectados por la función de cumplimiento.

La primera determina, pues, la integridad de la adecuación de los actos signitivos a las *intuiciones correspondientes;* la segunda, la integridad de la adecuación de los actos signitivos *al objeto mismo* —por medio de intuiciones *completas.*

La expresión: *una casa verde* puede ser intuitivada, representándonos realmente de un modo intuitivo una casa como verde. Esta sería la primera perfección. Para la segunda sería menester una representación adecuada de una casa verde. Las más de las veces sólo se tendrá a la vista la primera, al hablar de intuitivación adecuada de las expresiones. Mas para demarcar terminológicamente la *doble* perfección, hablaremos de *intuitivación obje-*

tivamente completa de la representación signitiva, en oposición a su intuitivación *adecuada, pero objetivamente deficiente.*

Relaciones análogas existen también en el *caso de la intuitivación contrariante en lugar de la impletiva.* Cuando una intención signitiva es decepcionada sobre la base de la intuitivación —verbigracia, porque mienta un *A verde,* mientras que el mismo *A* (y acaso hasta cualquier *A* en general) es *rojo* y es intuido en el mismo instante como *rojo*—, la *perfección objetiva* de la realización intuitiva de la contrariedad pide que *todos* los elementos de la intención significativa encuentren su intuitivación objetivamente completa. Es necesario, pues, que no sólo la intención de *A* se cumpla de un modo objetivamente perfecto en la intuición dada de *A,* sino también que se cumpla la intención del *verde* —aunque, como es natural, en una intuición distinta, «inconciliable» justamente con aquella intuición del *A* rojo—. Entonces no entra en pugna con la intuición del *rojo* la mera intención signitiva del *verde,* sino la cumplida de un modo objetivamente perfecto; con lo que a la vez entran en *rivalidad* total estos dos momentos intuitivos mismos, y en parcial los todos intuitivos correspondientes. Esto concierne ante todo, como bien se puede decir, a los contenidos *intuitivos,* o a los contenidos *expositivos* de estos actos impletivos.

En lo que sigue entendemos bajo el título de intuitivaciones las de la especie de los cumplimientos, si no indicamos especialmente otra cosa.

Las diferencias de plenitud con igual cualidad y materia dan base para formar un concepto importante.

Decimos que dos actos intuitivos poseen *la misma esencia, cuando sus intuiciones puras tienen la misma materia.* Así tienen una y la misma esencia una percepción y la serie entera —ilimitada en cuanto a la posibilidad— de las representaciones de la fantasía, que representan el mismo objeto con la misma extensión de plenitud. Todas las intuiciones objetivamente perfectas de una y la misma materia tienen la misma esencia.

Una *representación signitiva* no tiene en sí esencia. Sin embargo, se le atribuye en *sentido impropio* cierta esencia cuando admite un cumplimiento perfecto, mediante una intuición perteneciente a la posible multiplicidad de intuiciones de esa esencia o, lo que es lo mismo, cuando tiene un «sentido impletivo».

Con esto queda en claro la verdadera acepción del término escolástico, que se refiere a la posibilidad de un «concepto».

CAPITULO **4**

Compatibilidad e incompatibilidad

§ 30. *La división ideal de las significaciones en posibles (reales) e imposibles (imaginarias)*

No a toda intención signitiva *pueden* ajustarse actos intuitivos en el modo de una «intuitivación objetivamente perfecta» [1]. Con arreglo a esto divídense las intenciones significativas en *posibles* (compatibles en sí) e *imposibles* (incompatibles en sí, imaginarias). Esta división, o la ley que le sirve de base, *no concierne a los actos individuales* sino *en general a su esencia cognoscitiva,* y en ella a sus *materias* tomadas universalmente —lo que vale exactamente igual para todas las demás leyes establecidas aquí—. Pues no es posible, por ejemplo, que una intención signitiva de la materia *M* encuentre la posibilidad del cumplimiento en alguna intuición, y otra intención signitiva *de la misma* materia *M* carezca de esta posibilidad. Las posibilidades e imposibilidades no hablan de las intuiciones, que se encuentran efectivamente en cualesquiera complexiones empíricas de conciencia; no son posibilidades reales, sino ideales; radican puramente en los caracteres específicos. En la esfera de las expresiones —a la cual podemos limitarnos sin menoscabo esencial— dice, pues, el axioma: *Las significaciones («in specie» los conceptos y las proposiciones) se dividen en posibles e imposibles (reales e imaginarias).*

Empleando los conceptos anteriormente formados, puede definirse la *posibilidad* (realidad) de una significación diciendo *que en la esfera de los actos objetivantes «in specie» le corresponde una esencia adecuada, esto es, una esencia cuya materia es idéntica a la suya,* o lo que es lo mismo, que *tiene un sentido impletivo,* o también, que *hay una intuición perfecta «in specie» cuya materia es idéntica a la suya.* Este *hay* tiene aquí el mismo sentido ideal que en la matemática; reducirlo a la posibilidad de los casos particulares correspondientes no quiere decir reducirlo a otra cosa, sino

[1] La comprensión de las explicaciones analíticas que intenta este capítulo y los siguientes, y la apreciación de sus resultados, depende en absoluto de que se tengan bien presentes los conceptos rigurosos fijados en lo expuesto hasta aquí, sin subrogarles las vagas representaciones del lenguaje popular.

expresarlo por medio de un mero giro equivalente. (Así, al menos, cuando se entiende la posibilidad como pura, por ende no como empírica, y como «real» en *este* sentido.)

Si la consideramos de cerca, la idea de la posibilidad de una significación expresa propiamente *la generalización de la relación de cumplimiento en el caso de una intuitivación objetivamente perfecta,* y las anteriores definiciones deben considerarse, más que como meras explicaciones de la palabra, como los *criterios ideales,* necesarios y suficientes *de la posibilidad.* En ellas radica la *ley* particular que dice que, cuando existe aquella relación entre la materia de una significación y la materia de una esencia, también *existe* la «posibilidad»; como a la inversa, que en todo caso de posibilidad existe esta relación.

Pero, además, la existencia de esta relación ideal, es decir, la existencia objetiva de dicha generalización, o sea, su propia «posibilidad», implica a su vez una ley, que se expresa simplemente con estas palabras: *hay significaciones «posibles».* (Debe observarse aquí que «significación» no quiere decir «acto de significar».) No toda relación empírica permite semejante generalización. Si encontramos áspero este papel, que está en nuestra intuición, no podemos decir en general: *el papel es áspero,* como podemos decir sobre la base de un cierto significar actual: *esta significación es posible (real).* Precisamente por esto la ley de que *toda significación es o posible o imposible,* no es un caso particular del principio del tercio excluso, en el conocido sentido, que expresa la exclusión de los predicados contradictorios de los sujetos individuales y que *sólo* para estos sujetos puede expresar una exclusión semejante. La exclusión de los predicados contradictorios en una esfera *ideal* (por ejemplo, la aritmética, la esfera de las significaciones, etc.), no es de suyo comprensible, sino que necesita demostrarse o establecerse axiomáticamente de nuevo en cada una de dichas esferas. Recordemos que no se puede decir, por ejemplo, que toda *especie* de papel o es áspera o es no áspera, puesto que esto implicaría que todo papel singular de una especie cualquiera fuese áspero, o todo papel singular no áspero, y semejantes afirmaciones no son exactas, naturalmente, para cualesquiera especies. Por tanto, tras la división de las *significaciones* en posibles e imposibles hay una ley peculiar, general y no puramente formal, que rige en modo ideal los momentos fenomenológicos, enlazando sus especies en el modo de las proposiciones generales.

Para poder expresar semejante axioma es menester *verlo con intelección;* en nuestro caso es seguro que poseemos esta evidencia. Realizando, por ejemplo, la significación de la expresión: *superficie blanca* sobre la base de la intuición, vivimos la realidad del concepto; el fenómeno intuitivo nos representa realmente algo blanco y una superficie, y nos los representa justamente como una superficie blanca; y esto implica, no sólo que la intuición impletiva representa una superficie blanca, sino que esta intuición, mediante su contenido, trae a presencia intuitiva la superficie, tan perfectamente como lo exige la intención significativa.

La *imposibilidad* se coordina a la posibilidad como una idea de la misma jerarquía, que no debe definirse meramente como la negación de la posibilidad, sino que puede realizarse mediante un hecho fenomenológico peculiar. Esta es, por lo demás, la base de que el concepto de imposibilidad tenga en general aplicación, y principalmente de que pueda encontrarse en un axioma —entre otros en el axioma: *hay significaciones imposibles*—. La equivalencia de los términos de imposibilidad e *incompatibilidad* nos indica que este hecho fenomenológico debe buscarse en la esfera de la contrariedad.

§ 31. *Conciliabilidad o compatibilidad como relación ideal en la esfera más amplia de los contenidos en general. Conciliabilidad de los «conceptos» como significaciones*

Partimos del concepto de compatibilidad o conciliabilidad que tiene validez, en la esfera más amplia *de los contenidos en general* (de los objetos en el más amplio de los sentidos).

Dos *contenidos,* que son partes de algún todo, están unidos en él y son, por ende, conciliables, *compatibles* en la unidad de un todo. Esto parece una vacua trivialidad. Pero estos mismos contenidos serían también conciliables, aun cuando accidentalmente no estuviesen unidos. Seguramente tiene su sentido el hablar de la conciliabilidad de contenidos, cuya efectiva unión está y estará excluida por siempre. Pero si dos contenidos *están* unidos, su unidad prueba no sólo su propia conciliabilidad, sino también la de un sinnúmero ideal de otros contenidos, a saber, de todos los pares de contenido iguales y genéricamente análogos a ellos. Se ve claramente adónde va esto a parar, y ello, expresado como *axioma,* no es en modo alguno una vacua afirmación: que *la conciliabilidad no pertenece a las individualidades dispersas, sino a las especies de contenidos;* que si, por ejemplo, se han encontrado unidos una vez los momentos *rojez* y *redondez,* puede *obtenerse, y por tanto darse, mediante una abstracción ideativa, una especie compleja* que abrace las dos especies, *rojez* y *redondez,* en su forma de unión, tomada asimismo específicamente. La «existencia» ideal de esta especie compleja es la que funda *a priori* la conciliabilidad de la rojez y la redondez en todo caso particular concebible; conciliabilidad que es, por ende, una relación idealmente válida, haya o no en todo el mundo unión empírica. El valioso sentido del término de conciliabilidad se define siempre, según esto, como el ser ideal de la correspondiente especie compleja. Pero hay otro punto importante que debemos observar: que *el término de conciliabilidad dice siempre relación a alguna especie de todo* (lo cual es justamente lo más importante para el interés lógico). Usamos este término, en efecto, cuando nos preguntamos si determinados contenidos pueden juntarse o no con arreglo a ciertas formas; pregunta que se responde de un modo afirmativo, mostrando intuitivamente un todo de la especie correspondiente.

El correlato de esta conciliabilidad de los contenidos es la *posibilidad* de las *significaciones* complejas. Esto resulta de los anteriores criterios de la posibilidad. La esencia adecuada, o la intuitivación perfecta del contenido complejo correspondiente, funda la conciliabilidad de sus partes; como, a la inversa, hay para esta conciliabilidad una esencia y una significación correspondiente. Hablar de la realidad de una significación es, pues, lo mismo que decir que la significación es una «*expresión*» *objetivante perfecta* de una conciliabilidad de contenidos intuitivos. En el caso límite de un contenido simple puede definirse la validez de la especie simple como conciliabilidad «consigo misma». Es notorio que el enlace entre la expresión y lo expresado (la significación y la intuición *correspondiente,* esto es, «adecuada de un modo objetivamente perfecto») es también un enlace de conciliabilidad, cuyo peculiar contenido específico hemos definido anteriormente. Por otra parte, la expresión *conciliabilidad de las significaciones* («conceptos») no se refiere meramente a su conciliabilidad en un todo, aunque sea en un todo significativo —esto sería más bien la conciliabilidad *lógico-gramatical pura* en el sentido de la cuarta investigación—, sino, según lo antes expuesto, a la conciliabilidad de la significación en una significación *posible,* esto es, en una significación que sea conciliable con una intuición correspondiente en la unidad de un conocimiento objetivamente adecuado. Por consiguiente, trátase aquí de una expresión *traslaticia.* Lo mismo habrá que decir de la «*posibilidad*». La posibilidad (o realidad) originaria es la validez, la existencia ideal de una especie; por lo menos queda mediante ésta completamente garantizada. Entonces se dice que es posible la intuición de una individualidad correspondiente a ella y también lo individual mismo intuible. Por último, llámase posible la significación que se cumple con perfección objetiva en una intuición semejante. La diferencia entre los términos de conciliabilidad y posibilidad reside meramente en que el último designa la simple validez de una especie, mientras que el primero designa (antes de la extensión del concepto al caso límite) la *relación de las especies parciales* de una especie unitaria válida, y con referencia a ésta también la relación de las intuiciones parciales de una intuición unitaria, el contenido parcial intuible dentro de un contenido total intuible como unitario, las significaciones parciales a cumplir dentro de una significación total a cumplir unitariamente.

Advertimos finalmente que también el concepto de *esencia* presta su sentido originario a la esfera de la significación únicamente por traslación, como los conceptos de conciliabilidad y posibilidad. El *concepto originario de la esencia* está expresado por la proposición: *toda especie válida es una esencia.*

§ 32. *Inconciliabilidad (contrariedad) de contenidos en general*

Los contenidos son inconciliables —para indagar el caso opuesto en sus fundamentos universales— cuando no se compadecen en la unidad de un todo. Dicho fenomenológicamente: cuando no es posible ninguna intuición unitaria que dé un todo semejante en adecuación perfecta. Pero ¿por dónde sabremos esto? Si probamos en los casos particulares empíricos a unir los contenidos, experimentamos una invencible resistencia. Pero el fracaso *efectivo* no prueba el fracaso *necesario*. ¿No podría una fuerza mayor vencer finalmente la resistencia? Sin embargo, en el esfuerzo empírico por unir los contenidos en cuestión y por acabar con su «rivalidad», experimentamos la existencia de una relación peculiar entre los contenidos, la cual radica en su constitución específica y es independiente, en su idealidad, de todo esfuerzo empírico y de todo lo demás del caso particular. *En la relación de la contrariedad.*

Esta relación pone, pues, en contacto *especies* de contenidos totalmente determinados; y las pone *dentro de enlaces de contenidos totalmente determinados.* Los colores no pugnan unos con otros en general, sino tan sólo en determinadas conexiones: varios momentos cromáticos de distinta diferencia específica son incompatibles como revestimiento simultáneo y completo de una y la misma extensión corpórea, mientras que son muy compatibles en el modo de la sucesión, dentro de la extensión unitaria. Y esto vale universalmente. Nunca es incompatible, *pura y simplemente,* un contenido de la especie q con un contenido de la especie p, sino que el hablar de su incompatibilidad se refiere siempre a una unión de contenidos de determinada especie T (α, β ..., p), que contiene p y en la que *debe* insertarse también q. El *debe* implica la referencia a una intención representativa, y las más de las veces, también a una intención volitiva, que piensa, es decir, se representa signitivamente el q —dado en una intuición cualquiera I (q)— como introducido en la intuición presente de T. Pero nosotros prescindimos ahora de esta intención, así como al tratar de la conciliabilidad prescindimos de la intención hacia la unión, y, análogamente, del proceso de unión y traslación. Mantenemos meramente que surge aquí una peculiar relación descriptiva entre el q —el resto de I es arbitrariamente variable y no desempeña además ningún papel— y el p de todo de contenidos T, y que esta relación es independiente de lo individual del caso; con otras palabras, que radica puramente en las especies T, p, q. Lo específico de la conciencia de la contrariedad corresponde a estas especies, es decir, la generalización de la situación es real, es realizable en una conciencia de universalidad intuitivamente unitaria; da por resultado una especie unitaria y válida («posible»), que sobre la base de T une por contrariedad p y q.

§ 33. *Cómo también la contrariedad puede fundar unión. Relatividad de los términos de conciliabilidad y contrariedad*

Una serie de dudas intranquilizadoras se enlaza con estas últimas expresión y afirmación. ¿Una unión por contrariedad? ¿La unidad de la contrariedad es acaso unidad de la posibilidad? Cierto es que la unidad funda, en general, la posibilidad, pero ¿no excluye ésta en absoluto la contrariedad, la incompatibilidad?

Las dificultades se resuelven, si pensamos que no sólo el término de inconciliabilidad, sino también el de conciliabilidad, dice necesariamente relación a cierto todo *T*, que domina la intención, para hablar subjetivamente. Mirando a su contenido específico, llamamos a las partes compatibles. Llamaríamos incompatibles a los mismos contenidos *p*, *q*..., que funcionan en él como partes, si viviésemos más bien una contrariedad intuitiva que una unidad intuitiva, en la intención simbólica hacia su unidad, dentro de un todo semejante. Es clara la correlación de los dos casos posibles en su relación con la respectiva determinada especie de todos o de síntesis de los contenidos compatibles o incompatibles. Esta relación define *también* el sentido de estos términos. Llamamos *compatibles* a *p*, *q*..., no en absoluto y en mera atención a que están unidos, como quiera que sea, sino en atención a que están unidos en el modo de *T* y a que esta unión de *p*, *q*... excluye la contrariedad *de los mismos p, q... con respecto al mismo T*. Y a su vez se llaman *incompatibles* los contenidos *p*, *q*..., no en absoluto, sino en atención a que «no se compadecen» en el marco de ninguna unidad de la especie de unidades *T*, que nos interesa justamente; es decir, porque la intención de una unidad semejante provoca una contrariedad, *en lugar* de semejante unidad; en lo cual desempeña también su papel la exclusión de la unidad correlativa por la correlativa contrariedad.

La conciencia de la contrariedad funda la «desunión», puesto que excluye la unidad *T* de *p*, *q*..., de que se trata *en este caso*. Para esta dirección del interés la contrariedad *misma* no vale como una unidad, sino como una divergencia, no como un «enlace», sino como una «separación». Pero si cambiamos los puntos de vista, también una incompatibilidad puede funcionar como unidad; por ejemplo, como unidad entre el carácter de la contrariedad y los contenidos que son «separados» por él. Este carácter es compatible con estos contenidos y acaso incompatible con otros. Cuando la intención dominante se dirige al todo de la contrariedad, como todo de las partes recién nombradas, entonces, si encontramos este todo, o sea, si tiene lugar la contrariedad, existe compatibilidad de estas partes, esto es, de *p*, *q*... en su conexión y en la de la contrariedad que los separa. Cuando falta la contrariedad y resulta intuitiva esta falta, enlázase una nueva conciencia de contrariedad con los elementos diseminados entre diversas intuiciones. *Esta* contrariedad no es una contrariedad entre los miembros de la contrariedad intencional, cuya falta indica ella justamente, sino una contra-

riedad que se enlaza con los contenidos *p, q*..., unidos sin contrariedad en *una intuición,* y con el momento *contrariedad* que se hace intuitivo en *otra* intuición.

La paradoja de una *unión* por *contrariedad* se explica, pues, considerando la relatividad de estos conceptos. Ya no se puede objetar ahora que la contrariedad excluye *en absoluto* la unidad, que en la forma de la contrariedad sería «unible» en conclusión todo, y que donde faltare la unidad, existiría precisamente una contrariedad, la cual, si valiera a su vez como unidad, borraría la oposición absolutamente irreductible entre la unidad y la contrariedad y menoscabaría su auténtico sentido. No —podríamos decir ahora—, la contrariedad y la unidad no se excluyen *en absoluto,* sino en una correlación determinada en cada caso y cambiante de caso en caso. En *esta* correlación se excluyen como irreductibles opuestos; sólo podemos darnos por satisfechos con la aserción contraria, restringiendo el *en absoluto* a una correlación semejante, siempre supuesta tácitamente. Además, en la *forma de la contrariedad* no se puede unir *todo,* sino solamente lo que funda precisamente una contrariedad; empero, de lo que está unido y es unible. Pues el sentido de esta expresión de unión en la forma de una contrariedad implica que la *forma de la contrariedad* de cualesquiera *p, q...,* *pensados* en cierta combinación T_0, debe valer como una *unidad,* la cual, como unidad, engendre realmente unión, compatibilidad, y responda, por tanto, a nuestro anterior *T*. Pero si existe unidad entre *p, q...,* con respecto a la combinación T_0, no se pueden poner estos *p, q*... en una relación de contrariedad con respecto a *esta* combinación, pues combinación es siempre unión.

Así, pues, en la forma de la contrariedad no puede unirse en verdad todo; pero no porque (como se decía) la falta de la unidad se revele mediante una contradicción, que engendraría por ende una unidad por contrariedad. Comprendemos la confusión aquí cometida, o el enmarañamiento de las relaciones fundamentantes. La falta de la unidad T_0 caracteriza la contrariedad que se enlaza con *p, q*... —en la conexión determinada por la idea de T_0—. Pero esta contrariedad no crea la unidad T_0, sino *otra* unidad. Respecto de la primera, tiene el carácter de la «separación»; respecto de la nueva unidad, el de la «combinación». Ahora está todo en orden. Un ejemplo para aclararlo. Con respecto a cierta conocida conexión fenoménica diremos que *rojo* y *verde* son incompatibles, *rojo* y *redondo* compatibles. El carácter de la contrariedad determina en el primer caso la incompatibilidad; establece una «separación» entre el *rojo* y el *verde.* Esto, no obstante, contribuye a establecer una unidad con respecto a otra especie de conexión, a saber, con respecto a la especie de conexión: *contrariedad entre notas sensibles de un objeto fenoménico.* Ahora la contrariedad entre *rojo* y *verde* es unidad, y, naturalmente, unidad con respecto a los elementos: *contrariedad, rojo, verde.* En cambio, ahora la «contrariedad de *rojo* y *redondo*» es desunión; y lo es con respecto a estos elementos: *contrariedad, rojo, redondo.*

§ 34. *Algunos axiomas*

Después de haber aclarado el sentido de las relaciones de compatibilidad, tema muy importante para nuestro análisis fundamental, podemos fijar los axiomas primitivos y dilucidarlos fenomenológicamente. El primero que merece consideración es el *axioma de la reversibilidad de las relaciones de compatibilidad* (compatibilidad, o incompatibilidad); pero este axioma se comprende sin necesidad de más, después de nuestro análisis de las relaciones fenomenológicas en que se funda.

Más reflexión exige el axioma que puede sentarse inmediatamente después: *la unidad y la contrariedad, o la compatibilidad y la incompatibilidad —referidos los respectivos pares al mismo fundamento de correlación— se excluyen mutuamente* (es decir, son *inconciliables* entre sí). A estas alturas ya no es necesario subrayar que la incompatibilidad no es la mera privación de compatibilidad, o sea, no mienta el mero hecho de que no existe objetivamente ninguna unión. Unión y contrariedad son ideas fundadas fenomenológicamente de un modo diferente, y por eso se expresa realmente una ley densa de contenido, al decir que cuando un *p* está en contrariedad con un *q* con arreglo a la forma de unidad *T (p, q...)* (y la contrariedad es un carácter fenomenológicamente positivo), no es «posible», a la vez, la unión de *p* con *q* en el sentido del mismo *T*. Y a la inversa, cuando tiene lugar esta unión, es «imposible» la contrariedad correspondiente. Fenomenológicamente, esto tiene por base lo que ya vimos en la discusión anterior: que cuando intentamos unir la *contrariedad* actual entre *p, q...* con la *unidad correspondiente, p, q...* —o sea, atribuir a *p, q...* en el caso de la contrariedad correspondiente la especie unitaria *T*, intuida realmente en alguna parte por medio de ciertos *m, u...*—, brota una *nueva contrariedad,* que tiene sus fundamentos en la primera contrariedad y el carácter unitario intuido en otra parte. Cosa análoga sucede en el caso inverso, en el que puede reconocerse, por lo demás, una aplicación del axioma primero.

Las proposiciones: existe una *contrariedad* y *no* existe unidad entre los cualesquiera *p, q...*, quieren decir una y la misma cosa. *Todo* «no» es *expresión de una contrariedad.*

Cuando la contrariedad se funda en que *p* y *q* son contrarios entre sí, o sea, en que *p, q...* son unos en la forma de la contrariedad, entonces *p, q...* están unidos. Con otras palabras:

> *Cuando* p *y* q *no se contrarían, no están «no unidos», entonces están unidos (axioma de la doble negación);*

de donde se sigue:

> *Una de las dos cosas tiene lugar, o la unión, o la contrariedad —no hay un «tercero».*

Hay que distinguir aquí cuatro posibilidades, que se expresan así:

unión { tiene lugar
contrariedad { *no* tiene lugar

Pero no-unión es otro término para contrariedad; y no-contrariedad es equivalente a unión, según el axioma anterior.

La aclaración definitiva de estos axiomas y de su relación con los axiomas lógicos puros rebasa los límites de la presente investigación. Lo que hemos apuntado debe indicarnos tan sólo las íntimas relaciones que indagaremos posteriormente y darnos una viva conciencia de que ya aquí laboramos por la fundamentación fenomenológica de la lógica pura.

§ 35. *Inconciliabilidad de los conceptos como significaciones*

Tanto la inconciliabilidad como la conciliabilidad aparece en el pensamiento *en conexión con intenciones signitivas,* dirigidas a ciertos enlaces, y, por ende, en conexión con identificaciones signitivas e intuitivas. El concepto de inconciliabilidad definido en los últimos parágrafos no se refiere, empero, a intenciones. El concepto homónimo de la inconciliabilidad referida a intenciones es más bien un concepto *traslaticio,* es un caso especial del primitivo, pero de un contenido muy determinado, limitado a las relaciones de decepción. Vale aquí lo análogo de lo que hemos expuesto antes [2] acerca de la conciliabilidad o compatibilidad. Tampoco el término de inconciliabilidad aplicado a las significaciones («conceptos») indica cualquier inconciliabilidad ideal de las mismas, por ejemplo, la gramatical pura. Concierne sólo a la relación de las significaciones parciales de una significación compleja, que no se cumple en una intuitivación objetivamente completa, sino que se decepciona o *puede* decepcionarse. Notoriamente, la decepción tiene por base una contrariedad de los contenidos intuitivados; pero debemos observar que no es significada ni expresada la contrariedad misma, pues si la fuese, la contrariedad pertenecería a la «intuición» impletiva y la expresión expresaría adecuadamente la imposibilidad objetiva como una expresión perfectamente posible.

La conexión entre la significación y *cada* una de las intuiciones unitarias, que se desplazan recíprocamente en el proceso de la contrariedad intuitiva, es asimismo la de la contrariedad (*scilicet,* con coincidencia parcial).

Las leyes ideales de la posibilidad, que pueden establecerse para las significaciones, se fundan en los conceptos originarios y más generales, o en

[2] Cf. § 31.

los axiomas establecidos antes para estos mismos (y que aún hay que completar). Entre ellas figuran leyes como éstas:

> la inconciliabilidad y la conciliabilidad de las mismas significaciones y con referencia a las mismas conexiones, se excluyen;
>
> de un par de significaciones contradictorias (esto es, aquellas de las cuales la una mienta *como* inconciliable lo mismo que la otra mienta como en sí unido) una es posible y la otra imposible;
>
> la negativa de una negativa —es decir, una significación que represente la inconciliabilidad de cierta cosa *M* como una inconciliabilidad a su vez— es equivalente a la positiva correspondiente. Esta positiva se define como la significación que representa la íntima concordancia de la misma cosa *M* por medio de la misma materia (que queda borrando las negaciones).

Claro está que una verdadera teoría de la significación, desde el punto de vista de sus relaciones lógicas, exige que sean establecidas y demostradas en orden sistemático todas las leyes de esta especie.

Interrumpimos estas deficientes consideraciones, reservándonos el completarlas en investigaciones ulteriores. El interés lógico exige principalmente una fenomenología y teoría mucho más amplia y completa de las identificaciones y distinciones (y muy en especial de las *parciales*) y de sus relaciones, visiblemente estrechas, con la teoría de la unión y la contrariedad.

CAPITULO 5

El ideal de la adecuación. Evidencia y verdad

§ 36. *Introducción*

En las consideraciones anteriores no se ha hablado para nada de las *cualidades* de los actos; no se ha supuesto nada acerca de ellas. La posibilidad y la imposibilidad no tienen ninguna relación especial con las cualidades. La posibilidad de una proposición, por ejemplo, no depende para nada de que realicemos la materia de la misma como materia de un acto *ponente* (no de un acto de fe que asienta, que reconozca o acepte en el modo de la aprobación, sino de uno que admita simplemente), o que la hayamos dado en modificación cualitativa como materia de un mero representar; siempre es válido que la proposición es «posible», cuando el acto concreto del significar proposicional admite la identificación impletiva con una intuición objetivamente completa de igual materia. Tiene, asimismo, poca importancia que esta intuición impletiva sea una percepción, o una mera fantasía, etc. Como la producción de imágenes en la fantasía está sometida a nuestro albedrío en medida incomparablemente mayor que la de las percepciones y la de las posiciones en general, solemos referir con predilección la posibilidad a la fantasía. Como posible vale para nosotros lo que se puede realizar en el modo de una imagen adecuada de la fantasía —formulado objetivamente—; séanos ello posible o no a nosotros mismos, los distintos individuos empíricos. Pero esta afirmación es equivalente a la nuestra, y la restricción del concepto a la imaginación resulta inesencial, en virtud de la conexión ideal entre la percepción y la imaginación, por la cual corresponde *a priori* a toda percepción una posible imaginación.

Trátase, por tanto, ahora de examinar, con toda brevedad, el influjo que las distinciones que acabamos de indicar tienen sobre las relaciones de cumplimiento, a fin de lograr una conclusión provisional, al menos, para nuestras consideraciones, y una perspectiva para las investigaciones ulteriores.

§ 37. *La función impletiva de la percepción. El ideal del cumplimiento definitivo*

Las diferencias de perfección en la plenitud han demostrado su importancia, por lo que respecta a la forma en que lo objetivo es representado en la representación. Los actos signitivos forman el grado inferior; carecen de toda plenitud. Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación. Pero la perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da sólo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción «da» el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de «escorzo». El carácter intencional de la percepción consiste en presentar —en contraste con el mero re-presentar de la imaginación—. Es ésta, como sabemos, una diferencia *íntima* de los actos y, más concretamente, una diferencia de la forma de su representación funcional (forma aprehensiva). Pero el presentar no constituye, por lo general, un verdadero estar presente, sino sólo un aparecer como presente; en el cual la presencia objetiva, y con ella la perfección de la percepción, ofrecen distintos grados. Así lo enseña una mirada a las respectivas series graduales del cumplimiento, en las cuales debe buscarse toda ejemplificación de la perfección en la representación del objeto. En ellas vemos claramente que sobre la plenitud de la percepción se extiende una diferencia de la que hemos intentado dar razón, hablando del *escorzo* perceptivo; una diferencia que no afecta, empero, a la plenitud por su contenido en sensaciones, por su carácter íntimo, sino que significa una extensión gradual de su carácter *como* «plenitud», o sea, del carácter de acto aprehensivo. Por eso valen para nosotros [siempre prescindiendo de todo lo genético, pues sabemos muy bien que ésta, como todas las diferencias análogas, ha surgido asociativamente] muchos elementos de la plenitud como *presentaciones definitivas* de elementos objetivos correspondientes; dándose como idénticos con ellos, no como sus meros representantes, sino como ellos *mismos* en sentido absoluto. Otros valen a su vez como meros «matices de color», meros «escorzos de perspectivas», etc., siendo claro que algo hay también que responde a estas expresiones en el contenido fenomenológico del acto y antes de toda reflexión. Ya habíamos tocado estas diferencias y las habíamos encontrado también en la imaginación, transportadas a las imágenes. Todo escorzo tiene carácter de representante, y hace de tal por semejanza; pero el *modo* de esta representación funcional por semejanza es distinto, según que la representación funcional aprehenda el contenido escorzado como una imagen del objeto o como una representación del objeto mismo (cf. p. 657). El límite ideal que admite el aumento de la plenitud en el escorzo es en el

caso de la percepción «la cosa *misma*» *en absoluto* (como en la imaginación es la imagen absolutamente semejante); y lo es para cada aspecto, para cada elemento presentado del objeto.

La consideración de las posibles relaciones de cumplimiento conduce, pues, a un *término final en el aumento del cumplimiento; en el cual la intención plena y total ha alcanzado su cumplimiento,* y no un cumplimiento intermediario y parcial, sino *último y definitivo.* El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como éste es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica. Y cuando una intención representativa se ha procurado definitivo cumplimiento por medio de esta percepción idealmente perfecta, se ha producido la auténtica *adaequatio rei et intellectus: lo objetivo es «dado» o está «presente» real y exactamente tal como lo que es en la intención;* ya no queda implícita ninguna intención parcial que carezca de cumplimiento.

Y con esto está señalado *eo ipso* el ideal de todo cumplimiento y, por ende, también del *significativo;* el *intellectus es* aquí la intención mental, la de la significación. Y la *adaequatio* está realizada cuando la objetividad significada es *dada* en la intuición en sentido estricto y dada exactamente tal como es pensada y nombrada. No hay ninguna intención mental que no encuentre su cumplimiento, y además su definitivo cumplimiento, puesto que lo impletivo mismo de la intuición no implica ya nada de intenciones insatisfechas.

Obsérvese que la perfección de la adecuación del «pensamiento» a la «cosa» es *doble.* Por una parte es perfecta la adecuación a la intuición, pues el pensamiento no mienta nada que la intuición impletiva no represente completamente como correspondiente. Como es notorio, en ésta hállanse comprendidas las dos perfecciones distinguidas anteriormente (página 669): ambas dan por resultado lo que hemos designado como «integridad objetiva» del cumplimiento. Por otra parte, hay otra perfección en la misma intuición completa. La intuición no cumple la intención, que termina en ella, en el modo de una intención que necesite a su vez de cumplimiento, sino que produce el cumplimiento *definitivo de aquella intención.* Debemos distinguir, pues, la perfección de la *adecuación a la intuición* (de la adecuación en el sentido natural y más amplio) y la perfección del *cumplimiento definitivo* (de la adecuación a la «cosa misma»), que supone la anterior. Toda descripción pura y fiel de un objeto o proceso intuitivo ofrece un ejemplo de la primera perfección. Si lo objetivo es algo vivido interiormente y aprehendido tal como es en una percepción refleja, puede agregarse la *segunda* perfección; como si mirando, por ejemplo, a un juicio categórico, que pronunciamos en el mismo instante, hablamos de la representación sujeto de este juicio. En cambio, *falta* la primera perfección cuando llamamos al árbol situado delante de nosotros un manzano «seleccionado» o cuando hablamos del «número de vibraciones» del sonido, que estamos

oyendo, y en general, de aquellas propiedades de un objeto de la percepción que no caen dentro del fenómeno, en modo más o menos escorzado al menos, aunque sean mentadas concomitantemente en la intención perceptiva.

Advertimos, además, lo siguiente. Como el cumplimiento definitivo no puede encerrar absolutamente ninguna intención incumplida, ha de tener lugar sobre la base de una percepción *pura;* no puede bastar para él una percepción objetivamente completa, pero que se verifique en el modo de una síntesis continua de percepciones impuras.

Contra este modo de considerar las cosas, que pone el cumplimiento definitivo de todas las intenciones en percepciones, se suscitará la siguiente duda: que la conciencia realizada de lo universal —que es la que da a las representaciones conceptuales universales su plenitud y pone delante de los ojos el «objeto universal» «mismo»— se edifica sobre la base de meras imaginaciones, o es al menos insensible a la diferencia entre la percepción y la imaginación. Lo mismo vale notoriamente —a consecuencia de lo dicho ahora mismo— para todos los enunciados generales evidentes, que son evidentes, en forma axiomática, «sobre la base de los meros conceptos».

Esta objeción apunta a un flaco de nuestra investigación, que ya hemos tocado ocasionalmente. Percepción valía para nosotros tanto como percepción *sensible,* intuición tanto como intuición sensible —ambas cosas, claro está, en un principio. Tácitamente y sin mucha conciencia de ello, hemos traspasado con frecuencia los límites de estos conceptos, por ejemplo, en la conexión de las consideraciones sobre la compatibilidad; y esto ha sucedido en general allí donde hablamos de la intuición de una contrariedad, o de una unión, o de otra síntesis. En el capítulo próximo, que se refiere a las formas categoriales en general, mostraremos la necesidad de ampliar los conceptos de percepción y demás formas de intuición. Para eludir la objeción, observamos ahora tan sólo que la imaginación, que es base de la abstracción generalizadora, no por esto ejerce la función real y propia del cumplimiento, o sea, no representa la intuición «correspondiente». Lo individual del fenómeno no es lo universal, ni lo contiene en el modo de una parte real, como hemos subrayado repetidas veces.

§ 38. *Actos ponentes en función impletiva. Evidencia en sentido laxo y riguroso*

Bajo el título de intenciones hemos comprendido hasta ahora por igual actos ponentes y no ponentes. Sin embargo, aunque lo universal en el carácter de cumplimiento está determinado esencialmente por la materia y solamente la materia entra también en consideración para una serie de importantes relaciones, la cualidad se revela en otras como decisiva; tanto, que el término de intención, de tender, parece convenir propia y exclusivamente a los actos ponentes. La *mención* tiende hacia la cosa y alcanza su objetivo o no lo alcanza, según que concuerde o no concuerde en cierto modo con la percepción (que es aquí un acto ponente). Y en el primer caso concuerda

una posición con otra posición; el acto intencional y el impletivo son iguales en esta cualidad. Mas el mero representar es pasivo, «deja la cosa indecisa». Cuando una percepción adecuada se agrega accidentalmente al mero representar, se produce sin duda una coincidencia impletiva sobre la base de las materias congruentes; pero la representación se apropia el carácter de posición ya en el tránsito a la unidad de coincidencia, y ésta lo tiene seguramente en un modo homogéneo. *Toda identificación o distinción actual es un acto ponente, esté o no fundada ella misma en posiciones;* y esta ley suministra en sus pocas palabras una característica fundamental que define los resultados de las últimas investigaciones sobre las relaciones de compatibilidad, y por medio de la cual se pone de manifiesto, en medida mucho mayor que hasta ahora, cómo la teoría de las identificaciones y distinciones es un trozo capital de la teoría del juicio. Atendiendo a si funcionan actos *ponentes* o también actos *no ponentes,* como intencionales e impletivos, se aclaran diferencias como las que hay entre la ilustración (o eventualmente ejemplificación) y la *confirmación* (o verificación, y en el caso contrario, refutación). El concepto de confirmación se refiere exclusivamente a los *actos ponentes en relación a su cumplimiento ponente* y, en último término, a su *cumplimiento por medio de percepciones.*

Dediquemos una consideración más detallada a este caso, particularmente señalado. El ideal de la adecuación proporciona en él la *evidencia.* Hablamos de evidencia en un sentido laxo siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque ésta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de *grados de evidencia.* Entran en consideración a este respecto las aproximaciones de la percepción a la integridad objetiva de su presentación de objetos, y además los progresos hacia el último ideal de perfección, el de la percepción adecuada, el de la plena aparición del objeto «mismo» —hasta donde era mentado de algún modo en la intención—. Pero el *sentido riguroso* de la evidencia, en la *crítica del conocimiento,* se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, al *acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta,* que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. Por lo demás es indiferente que se trate de un objeto individual o universal, de un objeto en sentido estricto o de una situación de hecho (el correlato de una síntesis identificadora o distintiva).

La evidencia misma es, dijimos, el acto de esa síntesis de coincidencia más perfecta. Como toda identificación, es un acto objetivante; su correlato objetivo se llama el *ser en el sentido de la verdad,* o también la *verdad,* caso de que no se prefiera aplicar este último término a otro concepto de la serie de conceptos que radican en la situación fenomenológica mencionada. Pero en este punto es menester una dilucidación más exacta.

§ 39. *Evidencia y verdad*

1. Si nos atenemos, en primer término, al concepto que acabamos de indicar de la verdad, la *verdad* es, como correlato de un acto identificador, una *situación objetiva*, y como correlato de una identificación de coincidencia, una *identidad: la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal*. Esta concordancia es *vivida* en la evidencia, en cuanto que la evidencia es la verificación actual de la identificación adecuada. Por otra parte, la afirmación de que la *evidencia* es la *vivencia* de la *verdad*, no puede interpretarse simplemente diciendo que es la percepción, y en el caso de la rigurosa evidencia, la *percepción adecuada de la verdad* (para lo cual es menester que tomemos el concepto de percepción con suficiente amplitud). Pues teniendo presente la duda manifestada con anterioridad [1], habremos de confesar que la verificación de la coincidencia identificadora todavía no es una percepción actual de la concordancia objetiva, sino que se convierte en ésta por medio de un acto propio de aprehensión objetivante, por medio de una consideración especial de la verdad presente. Y «presente» está de hecho. En este caso existe *a priori* la posibilidad de mirar en todo instante a la concordancia y de adquirir coincidencia intencional de ella en una percepción adecuada.

2. Otro concepto de la verdad se refiere a la relación ideal que impera en la unidad de coincidencia entre las esencias significativas de los actos coincidentes —definida como evidencia—. Mientras la verdad era, en el sentido anterior, lo *objetivo* que correspondía al acto de la evidencia, la verdad es, en el presente sentido, la idea correspondiente a la forma del *acto*, es decir, la *esencia cognoscitiva —tomada como idea—* del acto empírico y contingente de la evidencia, o la *idea de la adecuación absoluta como tal.*

3. Por parte del acto que da plenitud, vivimos, además, en la *evidencia el objeto dado, en el modo del objeto mentado:* el objeto dado es la plenitud misma. También él puede designarse como el ser, la verdad, lo verdadero, en cuanto que en este caso es vivido no como en la mera percepción adecuada, sino como la plenitud ideal de una intención, como el objeto que la «hace verdadera», o como la plenitud ideal de la *esencia cognoscitiva específica de la intención.*

4. Finalmente, desde el punto de vista de la intención, la aprehensión de la relación de evidencia da por resultado la verdad como *justeza de la intención* (en especial, por ejemplo, como *justeza del juicio*), como su adecuación al objeto verdadero, o como *justeza de la esencia cognoscitiva de la intención «in specie»*. En este último respecto, por ejemplo, la justeza del juicio en el sentido lógico de proposición: la proposición se «ajusta» a la

[1] Cf. la adición al § 8, p. 623, y el capítulo 7.

cosa misma; dice que es así, y así es realmente. Pero con esto se ha expresado la posibilidad ideal, o sea, general, de que una proposición de tal materia se cumpla en el sentido de la adecuación más rigurosa.

Debemos fijarnos especialmente todavía en una cosa. El ser de que aquí se trata (como primer sentido objetivo de la verdad) no debe confundirse con el *ser de la cópula* del enunciado categórico «afirmativo». En la *evidencia* trátase de una *coincidencia total;* pero a este ser corresponden, si no siempre, las más de las veces (juicio de propiedad), identificaciones parciales.

Pero un ser no coincide con el otro, ni siquiera cuando una identificación total llega a la predicación. Pues observamos que en la evidencia de un juicio (juicio = enunciado predicativo) *el ser en el sentido de la verdad del juicio es vivido, pero no expresado,* o sea, no coincide nunca con el ser vivido y mentado en el *es* del enunciado. Este ser es el momento sintético de lo que es, en el sentido de lo verdadero —¿cómo podría expresar su *ser verdad?*—. Encontramos aquí *varias concordancias en síntesis. La una,* parcial, predicativa, es mentada asertóricamente y percibida adecuadamente, o sea, dada en sí misma. (Lo que esto quiere decir ganará en claridad en el próximo capítulo, mediante la teoría más general de las objetivaciones categoriales). Esta es la *concordancia entre el sujeto y el predicado,* el convenir éste a aquél. Pero, *en segundo* término, tenemos la *concordancia que constituye la forma sintética del acto de la evidencia,* o sea, la coincidencia total entre la intención significativa del enunciado y la percepción de la situación objetiva, coincidencia que tiene lugar, naturalmente, de un modo paulatino; pero aquí no se trata de esto. *Esta* coincidencia, notoriamente, no es enunciada, no se refiere objetivamente a la situación efectiva juzgada, como aquélla primera. Indudablemente *puede* ser enunciada en todo instante y con evidencia. Pero entonces se convierte en la situación objetiva, que hace verdadera una nueva evidencia, de la cual es válido lo mismo; y así sucesivamente. En cada avance hay que distinguir entre la situación objetiva que hace verdadera y la que constituye la evidencia misma, entre la situación objetivada y la no objetivada.

Las distinciones que acabamos de llevar a cabo nos conducen a la siguiente dilucidación general.

En nuestra exposición de las relaciones entre los conceptos de evidencia y de verdad, y al referirnos al aspecto *objetivo* de los actos, que encuentran su adecuación rigurosa en la evidencia, ya sea en la función de la intención, ya sea en la del cumplimiento, no hemos distinguido entre las situaciones objetivas y los demás objetos. Y por consiguiente, tampoco hemos tomado en cuenta la distinción fenomenológica entre los actos *relacionantes* —los actos de la concordancia y la no-concordancia, los actos predicativos— y los actos *no*-relacionantes, ni tampoco la distinción entre las significaciones (y las esencias intencionales, idealmente tomadas, en general) relacionantes y no relacionantes. La adecuación rigurosa puede identificar tanto intenciones no-relacionantes como relacionantes con sus cumplimientos perfectos. No necesita tratarse precisamente de juicios como intenciones

enunciativas o cumplimientos enunciativos —para destacar en especial la esfera de las significaciones—, pues también los actos nominales pueden figurar en una adecuación. Las más de las veces, empero, se toman los conceptos de verdad, justeza, verdadero, de un modo más limitado que nosotros lo hemos hecho; se los refiere a los juicios y proposiciones, o a sus correlatos objetivos, las situaciones efectivas; a la vez se habla del ser preferentemente con respecto a los objetos absolutos (no-situaciones objetivas), aunque sin una delimitación precisa. El derecho a nuestra interpretación más general de los conceptos es incontestable. La naturaleza de la cosa misma exige que los conceptos de verdad y falsedad se extiendan tanto, al menos en un principio, que abarquen la esfera total de los actos objetivantes. Junto a esto parece lo más adecuado diferenciar de tal suerte los conceptos de verdad y ser, que los conceptos de la *verdad* (cierto libre campo a los equívocos resulta inevitable, pero fácilmente corregible después de aclarados los conceptos) se refieran a la *parte de los actos* mismos y de sus momentos susceptibles de aprehensión ideal y los conceptos del *ser* (ser verdadero) a los correspondientes *correlatos objetivos.* Por consiguiente, tendríamos que definir la verdad según 2) y 4) como la idea de la adecuación, o como la justeza de la posición y significación objetivantes. Y el *ser* en el sentido de la verdad debería definirse según 1) y 3) como la identidad del objeto a la vez mentado y dado en la adecuación, o (respondiendo al sentido natural de la palabra) como lo adecuadamente perceptible en general, en referencia indeterminada a alguna intención, que debe ser hecha verdadera (cumplida adecuadamente) mediante ello.

Después de haber considerado con esta amplitud y asegurado fenomenológicamente los conceptos, podemos pasar a definir *conceptos más estrechos de la verdad y del ser,* tomando en cuenta la distinción de los actos relacionantes y no relacionantes (predicaciones — posiciones absolutas). El concepto estricto de la verdad se limitaría a la adecuación ideal de un acto *relacionante* a la respectiva percepción adecuada de la situación objetiva. El concepto estricto del ser afectaría al ser de los objetos absolutos y lo distinguiría de la peculiar «existencia» de las situaciones objetivas.

Según esto es claro lo siguiente. Si se define el juicio como un acto ponente en general, la esfera del juicio —expresado subjetivamente— coincide con las esferas reunidas de los conceptos de verdad y falsedad en el sentido más amplio. Si se le define mediante el enunciado y sus posibles cumplimientos existe también la misma coincidencia; bastando para ello tomar por base los conceptos *estrictos* de verdad y falsedad.

Hasta aquí hemos tratado con preferencia exclusiva el caso de la evidencia, o sea, el acto descrito como coincidencia total. Pero a la evidencia corresponde, en el caso correlativo de la contrariedad, la *absurdidad,* como vivencia de la contrariedad completa entre la intención y el *quasi-cumplimiento.* En este caso corresponden a los conceptos de verdad y ser los conceptos correlativos de *falsedad* y *no-ser.* El esclarecimiento fenomenológico de estos conceptos puede llevarse a cabo sin dificultades especiales, después

de haber preparado todos los fundamentos. Ante todo habría que describir exactamente el ideal negativo de la *decepción definitiva*.

Dada la formulación rigurosa del concepto de evidencia, que hemos tomado por base, es notorio que son absurdas dudas como las que se han exteriorizado en ocasiones, en los últimos tiempos: por ejemplo, si no podría enlazarse con la misma materia *A* la vivencia de la evidencia en unos y la absurdidad en otros. Semejantes dudas sólo eran posibles mientras se interpretaba la evidencia y la absurdidad como unos *sentimientos peculiares* (positivo y negativo) que, perteneciendo como accidentes al acto de juicio, le comunican ese particular sello que valoramos lógicamente como verdad o falsedad. Si alguien vive la evidencia de *A* es *evidente* que ningún otro puede vivir la absurdidad del mismo *A*; pues decir que *A* es evidente es decir que *A* no es meramente mentado, sino dado también, verdadera y exactamente, como aquello que es mentado; que está presente él mismo, en el sentido más riguroso. ¿Cómo va, pues, tratándose de una segunda persona, a ser mentado *A* y a ser excluida verdaderamente la mención de que es *A* por un no-*A* verdaderamente dado? Como se ve, trátase de una situación esencial, la misma que expresa el principio de contradicción (en cuyos varios sentidos entran naturalmente las correlaciones tratadas más arriba, p. 686).

De nuestros análisis resulta con suficiente claridad que el ser y el no ser no son conceptos que expresen por su origen opuestas *cualidades* del juicio. En el sentido de nuestra interpretación de las relaciones fenomenológicas, *todo* juicio es ponente, y la posición no es un carácter del *es*, que tenga su correlato *cualitativo* en el *no es*. El correlato cualitativo del juicio es la mera representación de la misma materia. Las diferencias entre el *es* y el *no es* son diferencias en la materia intencional. El *es* expresa en el modo de la intención significativa la concordancia predicativa; el *no es* expresa la contrariedad predicativa.

Sección segunda

Sensibilidad y entendimiento

CAPITULO 6

Intuiciones sensibles y categoriales

§ 40. *El problema del cumplimiento de las formas categoriales de significación y una idea directriz para su solución*

En lo que hemos expuesto hasta aquí se nos ha presentado repetidas veces un gran vacío. Referíase éste a las formas objetivas categoriales, o a las funciones «sintéticas» de la esfera de los actos objetivantes, por medio de las cuales se constituyen esas formas objetivas y llegan a ser objeto de la «intuición» y, por consiguiente, del «conocimiento». Vamos a intentar la empresa de llenar en algún modo este vacío; y para ello partimos nuevamente de la investigación del capítulo primero, la cual perseguía un objetivo limitado, dentro de la dilucidación del conocimiento: la relación entre la intención significativa expresiva y la intuición sensible expresada. Tomamos de nuevo por base provisional los casos más sencillos de enunciados de percepción y de los demás enunciados de intuición; y sobre esta base aclararemos el tema de las próximas consideraciones como sigue:

En el caso del enunciado de percepción no se cumplen solamente las representaciones nominales entretejidas en él; lo que encuentra cumplimiento por medio de la percepción subyacente, es la significación enunciativa en su conjunto. Del enunciado entero se dice igualmente que da expresión a nuestra percepción; no decimos meramente *veo este papel, un tintero, varios libros,* etc., sino también *veo que este papel está escrito, que aquí hay un tintero de bronce, que varios libros están abiertos,* etc. Si el cumplimiento de las significaciones nominales parece suficientemente claro a cualquiera, ahora hacemos esta pregunta: ¿Cómo debe entenderse el cumplimiento de los enunciados *enteros,* principalmente en lo que trasciende de su «materia», es decir, de los términos nominales en el presente caso? ¿Qué es lo que da y puede dar cumplimiento a esos momentos de la significación, que constituyen la forma de la proposición como tal, a los momentos de la *forma categorial* —a los cuales pertenece, por ejemplo, la cópula?

Bien mirada, esta cuestión se extiende también a las significaciones nominales, siempre que no sean informes, como las significaciones propias. Lo mismo que el enunciado, posee el nombre ya en su apariencia gramatical su «materia» y su «forma». Si se compone de varias palabras, la forma

radica, ya en el modo de la construcción, ya en las palabras que expresan propiamente la forma, ya en el modo de estar formada la palabra suelta, que entonces permite distinguir en ella misma momentos de «materia» y momentos de «forma». Estas diferencias gramaticales aluden a diferencias en la significación; las articulaciones y las formas gramaticales expresan, por lo menos *grosso modo,* las articulaciones y las formas que radican en la esencia de la significación. En las significaciones encontramos, pues, partes de muy diverso carácter, y entre ellas nos llaman ahora especialmente la atención aquellas que se expresan mediante palabras formales, como: *el, un, algunos, muchos, pocos, dos, es, no, que, y, o,* etc., y aquellas que se expresan mediante la forma sustantiva y adjetiva, singular y plural, etc., de las palabras.

¿Qué le sucede a todo esto en el cumplimiento? ¿Sigue en pie el ideal del cumplimiento perfectamente adecuado, formulado en el capítulo tercero? *¿Corresponden a todas las partes y formas de la significación partes y formas de la percepción?* En este caso existiría entre el mentar significativo y el intuir impletivo ese *paralelismo* que sugiere el término de *expresar.* La expresión sería una imagen de la percepción (*scilicet,* en todas sus partes o formas, que deben ser precisamente expresadas), si bien hecha de una nueva materia —esto es, sería una *ex-presión* en la *materia significante.*

El prototipo para la interpretación de la relación entre el significar y el intuir sería, pues, la relación entre la significación propia y las percepciones correspondientes. Quien conoce la misma *Colonia* y tiene por consiguiente la verdadera significación propia de la palabra *Colonia,* posee en la perspectiva vivencia significativa actual algo que corresponde exactamente a la futura percepción confirmativa. No es una contrafigura propiamente dicha de la percepción, como lo es la fantasía correspondiente; pero así como en la percepción está presente la ciudad misma (supuestamente), el nombre propio *Colonia,* según dilucidaciones anteriores, mienta «directamente» en su significación propia la misma ciudad, mienta esta misma tal como ella es. La simple percepción hace aparecer, sin ayuda de más actos edificados sobre ella, el objeto *que* mienta la intención significativa y *tal como* ella lo mienta. La intención significativa encuentra, por tanto, en la mera percepción el acto en que se cumple de un modo perfectamente adecuado.

Si en vez de considerar las expresiones informes que nombran directamente, consideramos expresiones formadas y estructuradas, la cosa parece ser en un principio la misma. *Veo* un papel blanco y *digo:* un papel blanco, expresando con exacta adecuación solamente lo que veo. Y lo mismo en los juicios enteros. *Veo que* este papel es blanco y esto exactamente expreso diciendo: este papel es blanco.

No nos dejemos, empero, engañar por semejantes locuciones, justas en cierto modo y que, sin embargo, fácilmente pueden ser mal interpretadas. Con ellas cabría incluso querer fundamentar que la significación reside en estos casos en la percepción; lo que no es exacto, como hemos comprobado. La palabra *blanco* mienta seguramente algo en el papel blanco mismo, y por

ende, coincide, en el estado del cumplimiento de este mentar, con la percepción parcial referente al momento blanco del objeto. Pero no basta admitir una mera coincidencia con esta percepción parcial. Suele decirse en estos casos que el *blanco* aparente es conocido y nombrado *como blanco*. Sin embargo, el empleo normal del término conocer designa más bien el *objeto-sujeto* como el «conocido». En *este* conocer se nos presenta notoriamente otro acto, que acaso incluya aquel primero, pero que es distinto de él en todo caso. El *papel* es conocido como blanco, o mejor, como papel blanco, cuando decimos, expresando la percepción: *papel blanco*. La intención de la palabra *blanco* sólo parcialmente coincide con el momento de color del objeto aparente; queda un resto en la significación, una forma que no encuentra en el fenómeno mismo nada en que confirmarse. Papel blanco quiere decir papel *que es* blanco. ¿Y no se repite esta forma también en el sustantivo papel, aunque permaneciendo oculta? Solamente las significaciones de las notas unidas en su «concepto» terminan en la percepción; también en este caso es conocido como papel el objeto entero; también en este caso hay una forma complementaria que contiene el ser, aunque no como única forma. La función impletiva de la simple percepción no puede alcanzar, notoriamente, a estas formas.

Basta además preguntar qué sea lo que en la percepción corresponde a la diferencia entre estas dos expresiones pronunciadas sobre la base de la misma percepción: *este papel blanco* y *este papel es blanco* —o sea, a la diferencia entre la forma de enunciación atributiva y la predicativa; qué sea lo que esta diferencia expresa propiamente en la percepción y con particular exactitud en el caso de la adecuación. Advertimos la misma dificultad. En suma, vemos con clara intelección que en las significaciones formadas la cosa no es tan sencilla como en la significación propia, que mantiene una simple relación de coincidencia con la percepción. Es cierto que cabe decir de un modo comprensible y, para el oyente, inequívoco: veo *que este papel es blanco*; pero la intención de este giro no es necesariamente la de que la significación de la frase formulada dé expresión a un *mero ver*. Es también posible que la esencia cognoscitiva del ver, en que la objetividad aparente se presenta como dada ella misma, funde ciertos actos unificantes o relacionantes, o informantes en cualquier otro modo, y que *éstos* sean aquellos a los cuales se adecua la expresión con sus formas cambiantes, y en los cuales encuentra su cumplimiento, por lo que respecta a estas formas, como llevados a cabo *fundándose* en un acto de percepción. Si juntamos estos actos fundados, o más bien, estas formas de acto, con sus actos fundamentantes y comprendemos bajo el título de *acto fundado* los actos complejos enteros que nacen mediante esta fundamentación formal, podemos decir: en el supuesto de la posibilidad que acabamos de señalar, se restablece el paralelismo, sólo que ya no es un paralelismo entre las intenciones significativas de las expresiones y las meras percepciones correspondientes a ellas, sino entre las intenciones significativas y aquellos *actos que están fundados en las percepciones*.

§ 41. *Continuación. Ampliación de la esfera de ejemplos*

Si imaginamos el círculo de los ejemplos tan ampliamente ensanchado que abarque la esfera total del pensamiento predicativo, resultarán análogas dificultades y análogas posibilidades de superación de las dificultades. Agréganse entonces principalmente los juicios que no tienen una referencia determinada a nada individual, que pueda ser dado por alguna intuición, sino que expresan en un modo *general* relaciones entre unidades ideales. También las significaciones generales de estos juicios pueden cumplirse sobre la base de una «intuición correspondiente», puesto que su origen reside inmediata o mediatamente en la intuición. Pero lo individual intuitivo no es lo mentado en este caso, que, a lo sumo, funciona como caso singular, como ejemplo, o sólo como tosca analogía de un ejemplo de lo universal, que es lo único a que se endereza la intención. Así, por ejemplo, cuando hablamos en general de *color*, o en especial de *rojez*, puede el fenómeno de una cosa roja singular proporcionarnos la intuición justificativa.

Por lo demás, también sucede en ocasiones que se designe el enunciado general justamente como una expresión de la intuición; como cuando se dice, por ejemplo, que un axioma aritmético expresa lo que está contenido en la intuición; o cuando se censura a un geómetra porque expresa meramente lo que ve en la figura, en lugar de deducirlo formalmente, porque toma del dibujo y escamotea pasos de la demostración. Esta manera de hablar tiene su buen sentido (como que la objeción alcanza en medida no pequeña al carácter concluyente formal de la geometría euclidiana), sólo que el expresar mienta en este caso algo distinto que en los casos anteriores. Si la expresión ya no es en éstos una mera contrafigura de la intuición, mucho menos lo será en el presente, en que la intención de los pensamientos no se dirige al fenómeno intuitivamente dado, ni a sus propiedades o relaciones intuitivas, y ni siquiera puede dirigirse en el caso del ejemplo: la figura en sentido geométrico es, como es sabido, un límite ideal que *in concreto* no puede mostrarse nunca intuitivamente. Pero con todo esto, la intuición tiene también en este caso, y en toda la esfera general, una relación esencial a la expresión y a su significación; estas forman, por ende, una vivencia de conocimiento universal referido a una intuición; no una mera suma, sino una unidad palpablemente coherente. También en este caso se orientan el concepto y la proposición en la intuición y sólo por ello brota la evidencia, el valor del conocimiento, cuando se da la adecuación correspondiente. Por otra parte no es menester larga reflexión para ver con intelección que la significación de las expresiones de que se trata no reside en modo alguno en la intuición, sino que ésta se limita a comunicar a aquélla la plenitud de la claridad y —en el caso más favorable— de la evidencia. Es sabido que la inmensa mayoría de los enunciados generales, principalmente de los científicos, funcionan significativamente sin ninguna intuición aclarativa, y

que sólo una parte muy escasa (incluso de los verdaderos y fundados) es y permanece accesible a una plena iluminación por medio de la intuición.

Análogamente a lo que pasa en la esfera individual, también en la esfera general el uso natural del término: conocimiento se refiere a los actos de pensamiento fundados en la intuición. Si la intuición falta totalmente, el juicio no conoce nada; pero mienta a su modo puramente intelectual aquello mismo que entraría en el conocimiento con el auxilio de la intuición —siempre que el juicio sea verdadero—. Pero este conocimiento tiene el carácter del cumplimiento y de la identificación, como cualquier otro conocimiento, podemos observarlo en la intuición, en todo caso de verificación ulterior del juicio general.

Para resolver la dificultad de como se produzca en este caso la identificación —puesto que la forma de la proposición general y principalmente la forma de la universalidad buscaría en vano elementos simpáticos en la intuición individual— ofrécese, análogamente que en el caso anterior, la posibilidad de los actos fundados; la cual podría exponerse con más detalle en la siguiente forma.

Cuando pensamientos genéricos encuentran su cumplimiento en una intuición, erígense ciertos nuevos actos sobre las percepciones y demás fenómenos de igual orden; actos que se refieren al objeto aparente en un modo totalmente distinto que estas intuiciones que le constituyen en cada caso. La diversidad de los modos de referencia se expresa con una frase que se comprende fácilmente y que ya hemos empleado antes: que el objeto intuitivo no se presenta en este caso como el mismo que es mentado, sino que funciona sólo como un ejemplo aclarativo de la mención genérica, que es la propia en este caso. Ahora bien, ya que los actos *expresivos* se pliegan a estas diferencias, también su intención significativa se dirige a algo universal, de que la intuición sólo puede suministrar un ejemplo justificativo, en lugar de dirigirse a algo representable intuitivamente. Y cuando la nueva intención se cumple adecuadamente por medio de una intuición base, queda mostrada su posibilidad objetiva, o la posibilidad o «realidad» de lo universal.

§ 42. *La distinción entre materia sensible y forma categorial en la esfera total de los actos objetivantes*

Después que estas consideraciones provisionales nos han dado a conocer la dificultad y nos han puesto en la mano una idea directriz para su posible superación, probaremos a desarrollar y considerar propiamente la cuestión.

Hemos partido de que la idea de un expresar, que sea en cualquier modo imagen de lo expresado, es totalmente inutilizable para describir la relación que tiene lugar entre las significaciones expresivas y las intuiciones expresadas en el caso de las expresiones con forma. Esto es, indudablemente, exacto y sólo se trata ahora de precisarlo con más detalle. Bástanos reflexionar

seriamente sobre lo que puede ser cosa de la percepción y cosa del significar; y llamará nuestra atención que *sólo a ciertas partes del enunciado (que pueden indicarse de antemano en la mera forma del juicio) corresponde algo en la intuición, no habiendo nada en ésta que pueda corresponder a las demás partes del enunciado.*

Fijémonos en esta situación con algún detalle.

Los enunciados de percepción son frases estructuradas, de forma cambiante —supuesta una expresión completa y normal. Distinguimos fácilmente ciertos tipos, como *N es P* (en que *N* puede figurar como signo del nombre propio), *un S es P, este S es P, todos los S son P,* etc. Mediante el influjo modificativo de la negación; mediante la introducción de la diferencia entre predicados (y atributos) absolutos y relativos; mediante enlaces conjuntivos, disyuntivos, determinativos, etc.— surgen múltiples y complicadas formas. En la diversidad de estos tipos exprésanse radicales diferencias de significación. A los diversos signos alfabéticos y vocablos que figuran en estos tipos corresponden en parte miembros, en parte formas sintéticas, en las significaciones de los enunciados actuales pertenecientes a estos tipos. Pues bien, es fácil ver que las significaciones que se cumplen en la percepción no *pueden* encontrarse *más que en los lugares de dichas formas de juicio que van señalados mediante símbolos alfabéticos,* siendo vano y aun radicalmente absurdo buscar directamente en la percepción lo que pudiera dar cumplimiento a las significaciones formales complementarias. Cierto es que las letras pueden tomar también el valor de pensamientos complejos, por virtud de su significación meramente funcional; pueden considerarse, en efecto, enunciados de estructura muy complicada, desde el punto de vista de tipos muy simples de juicios. Por consiguiente, retorna la misma distinción entre «materia» y «forma» en aquello que consideramos unitariamente como un *término.* Pero en todo enunciado de percepción e igualmente, como es natural, en todos los demás enunciados que dan expresión, en cierto sentido primario, a una intuición, llegamos en conclusión a elementos últimos existentes en los *términos.* Los llamamos elementos *materiales.* Encuentran cumplimiento directo en la intuición (percepción, imaginación, etcétera), mientras que las *formas* complementarias, aunque en cuanto formas significativas piden asimismo cumplimiento, no encuentran inmediatamente en la percepción, ni en los actos coordinados a ella, nada que pueda ser alguna vez conforme con ellas.

En natural ampliación a toda la esfera del representar objetivante, llamamos esta fundamental distinción la *distinción categorial y además absoluta entre la forma y la materia del representar;* y la separamos a la vez de la *distinción relativa o funcional,* íntimamente conectada con ella y que ya ha sido indicada asimismo en lo anterior.

Hemos dicho: en natural ampliación a toda la esfera del representar objetivante. Y es porque consideramos asimismo como «materiales» y «formales» las partes integrantes del *cumplimiento,* que corresponden a las partes integrantes materiales y formales, respectivamente, de las *intencio-*

nes significativas. Y con esto queda claro lo que ha de valer como material y como formal en la esfera de los actos objetivantes en general.

De materia y forma se habla en otros muchos sentidos. Expresamente advertimos que el sentido usual de la palabra materia, en oposición a la forma categorial, no tiene en absoluto nada que ver con el sentido de la palabra materia en oposición a la cualidad del acto; así, por ejemplo, cuando en las significaciones distinguimos entre la cualidad, que pone algo o que deja algo indeciso meramente, y la materia, que nos dice cómo qué es mentada la objetividad en la significación, cómo qué es determinada y considerada. Para distinguirlas más fácilmente diremos, acentuando, materia *intencional* o sentido de aprehensión, cuando nos refiramos a la materia en el sentido en que hemos hablado de ella hasta aquí.

§ 43. *Los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos «reales»*

Trátase ahora de dar claridad a la distinción que acabamos de señalar. Partimos a este fin de nuestros ejemplos anteriores.

La flexión que da distintas formas a una palabra, el ser en la función atributiva y predicativa, no se cumplen, decíamos, en ninguna percepción. Recordemos la afirmación kantiana: *el ser no es un predicado real.* Aunque esta afirmación se refiera al ser existencial, al ser de la «posición absoluta», como también lo ha llamado Herbart, podemos apropiárnosla para el ser predicativo y atributivo. En todo caso esta afirmación indica exactamente lo que ahora queremos poner en claro. Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad; pero tampoco ninguna figura, ninguna forma interna en general, ninguna nota constitutiva, como quiera que se la conciba. Pero el ser tampoco es nada *fuera* de un objeto; así como no es una nota real interna, tampoco es una nota real externa, ni, por ende, una «nota» en sentido *real* y en general. Pues tampoco se refiere a las formas *reales* de unidad que agrupan objetos en otros objetos más amplios, los colores en figuras coloreadas, los sonidos en armonías, las cosas en cosas más amplias o en órdenes de cosas (jardines, calles, mundo exterior fenoménico). En estas formas reales de unidad radican las notas externas de los objetos, la derecha y la izquierda, lo alto y lo bajo, lo fuerte y lo suave, etc., entre las cuales no se encuentra, naturalmente, nada parecido a un *es*.

Hablamos de *objetos,* de sus notas constitutivas, de su conexión real con otros objetos, conexión que crea objetos más amplios y a la vez notas externas en los objetos parciales, y decimos que entre ellos no hay que buscar nada que corresponda al *ser.* Pero todas estas cosas son perceptibles y ellas agotan el campo de las percepciones posibles, de tal suerte, que con esto queda dicho y comprobado que *el ser no es absolutamente nada perceptible.*

Pero es menester aquí un complemento aclaratorio. *Percepción* y *objeto* son conceptos que se hallan en la conexión más íntima, que se señalan recíprocamente su sentido, ensanchándolo y estrechándolo ambos a una. Pues bien, debemos hacer resaltar que hemos utilizado aquí un concepto de percepción y de objeto, que es el más fácil de formar, y que tiene límites muy naturales, pero que es *muy estrecho.* Es sabido que también se habla de percibir, y principalmente de ver, en un sentido mucho más *amplio,* el cual abarca la aprehensión de situaciones objetivas enteras y, en conclusión, hasta la evidencia *a priori* de leyes (la «intelección»). Es percibido en sentido *estricto,* dicho popular y toscamente, todo aquello objetivo que podemos ver con los ojos, oír con los oídos, aprehender con algún *sentido externo* —o también *interno*—. Es cierto que, con arreglo al lenguaje vulgar, sólo se dicen *percibidas sensiblemente* las cosas *externas* y sus formas de enlace (junto con las notas inmediatamente inherentes a unas y otras). Pero después de la introducción del término de «sentido interno», se hubiera debido ampliar adecuadamente, en consecuencia, el concepto de la percepción sensible, de tal suerte, que quedase en él comprendida también toda *percepción interna* y, bajo el título de objeto sensible, el círculo correlativo de los *objetos internos* —o sea, los yos y sus vivencias internas.

Pues bien, una significación como la de la palabra *ser,* no encuentra ningún posible *correlato objetivo* en la esfera de la percepción sensible así entendida, ni por consiguiente en la de la *intuición sensible* en general —fijémonos en esta amplitud del término de sensibilidad—; por ende, tampoco encuentra cumplimiento posible en los actos de semejante percepción. Y lo que vale para el ser vale notoriamente para las restantes formas categoriales de los enunciados, ya enlacen las partes integrantes de los términos unas con otras, ya los términos mismos en la unidad de la proposición. El *un* y el *el,* el *y* y el *o,* el *si* y el *pues,* el *todos* y el *ningún,* el *algo* y el *nada,* las *formas cuantitativas* y las *determinaciones numéricas,* etc. —todos éstos son elementos significativos de la proposición; pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso de que podamos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos *reales,* lo cual sólo quiere decir: en la esfera de los *objetos de una posible percepción sensible.*

§ 44. *El origen del concepto de ser y de las restantes categorías no reside en la esfera de la percepción interna*

Pero esto vale —lo advertimos expresamente— tanto para la esfera de los sentidos «externos» como para la del sentido «interno». Hay una teoría que se ofrece plausible y está universalmente difundida desde Locke, pero que es *errónea de raíz,* que dice que las significaciones en cuestión, o las significaciones nominales independientes correspondientes a ellas —las *categorías lógicas,* como ser y no ser, unidad, pluralidad, totalidad, número,

fundamento, consecuencia, etc.—, *surgen mediante reflexión sobre ciertos actos psíquicos, o sea, en la esfera del sentido interno, de la «percepción interna»*. Por este camino nacen, sí, conceptos como percepción, juicio, afirmación, negación, coleccionar y contar, suponer e inferir, todos los cuales son, por tanto, *conceptos «sensibles»,* es decir, pertenecientes a la esfera del «sentido interno»; pero nunca los conceptos de la serie anterior, que no pueden en modo alguno considerarse como conceptos de actos psíquicos o de componentes reales de actos psíquicos. El pensamiento: *juicio* se cumple en la intuición interna de un juicio actual; pero en ésta no se cumple el pensamiento del *es*. El ser no es un juicio, ni un componente real de ningún juicio. Así como el ser no es un componente real de ningún objeto externo, tampoco es un componente real de ningún objeto interno; por ende, tampoco del juicio. En el juicio —el enunciado predicativo— figura el *es* como un momento significativo, como, por ejemplo, *oro* y *amarillo;* sólo que en otro puesto y función. *El «es»* mismo no figura en él; se halla tan sólo significado, esto es, mentado signitivamente, por la palabra *es*. *Dado él mismo,* o al menos, supuestamente dado, hállase en el *cumplimiento* que acompaña en ciertas circunstancias al juicio: el *darse cuenta* de la supuesta situación objetiva. Entonces no sólo aparece en sí mismo lo mentado en la parte de la significación *oro* y, análogamente, *amarillo,* sino que aparece *el oro-es-amarillo;* el juicio y la intuición judicativa se unen en la unidad del juicio evidente; en el caso más favorable, del juicio evidente en el sentido del límite ideal.

Si se entienden por juzgar, no sólo las intenciones significativas correspondientes a los enunciados actuales, sino también los eventuales cumplimientos completamente adaptados a ellos, es con seguridad justo que *un ser sólo es aprehensible en el juzgar*. Pero con esto *no se ha dicho en modo alguno* que el concepto del ser haya de adquirirse, ni pueda adquirirse nunca *«en la reflexión»* sobre ciertos juicios. *Reflexión* es, por otra parte, una palabra bastante vaga. En la teoría del conocimiento tiene el sentido al menos relativamente fijo que le ha dado Locke, el de percepción interna; por tanto, sólo a éste podemos atenernos en la interpretación de la teoría que cree poder encontrar el origen del concepto de ser en la reflexión sobre el juicio. Negamos, pues, *semejante* origen. El ser relacionante, que expresa la predicación, por ejemplo, con las palabras «es», «son», etc., no es algo independiente; si los desarrollamos hasta darle la forma de lo plenamente concreto, surge la correspondiente *situación objetiva,* el correlato objetivo del juicio pleno. Podemos decir, pues: *la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que* la pone (de un modo más o menos adecuado). (Nos sentimos impulsados a decir simplemente: esa misma relación mantiene la situación objetiva con la *percepción de la situación objetiva.)* Pues bien, así como el concepto de objeto sensible (real) no puede surgir mediante «reflexión» sobre la percepción, porque lo que resultaría sería el concepto de percepción o el de cualesquiera componentes reales de

las percepciones, tampoco el concepto de situación objetiva puede surgir de la reflexión sobre los juicios, porque por este medio sólo podríamos obtener el concepto de juicio o de componente real de un juicio.

Es natural que allí hayan de *vivirse* percepciones, aquí juicios o intuiciones judicativas (percepciones de situaciones objetivas), para que tenga lugar la abstracción correspondiente. Ser vivido no es ser objetivo. Pero la «reflexión» quiere decir que aquello sobre que reflexionamos, la vivencia fenomenológica, se torna objetiva para nosotros (es percibida internamente por nosotros), y que las determinaciones que deben ser generalizadas proceden realmente de ese contenido objetivo.

El origen de los conceptos de situación objetiva y de ser (en el sentido de la cópula) *no está verdaderamente en la* reflexión *sobre los juicios, o más bien, sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos* de los juicios; el fundamento de la abstracción, por medio de la cual realizamos dichos conceptos, no se encuentra en *estos casos tomados como objetos,* sino en los *objetos de estos actos;* y, naturalmente, también las modificaciones conformes de estos actos nos proporcionan un buen fundamento.

Es notorio desde luego que así como otro concepto cualquiera (una idea, una unidad específica) sólo puede *surgir,* esto es, sernos *dado él mismo,* sobre la base de un acto que ponga delante de nuestros ojos, al menos imaginativamente, alguna individualidad correspondiente a dicho concepto, así también el concepto del ser sólo puede surgir cuando *se nos pone delante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser.* Si el ser vale para nosotros como el ser *predicativo,* ha de sernos dada alguna *situación objetiva,* y, naturalmente, por medio de un *acto que nos la dé* —acto que es *análogo a la intuición sensible en sentido vulgar.*

Lo mismo puede decirse de todas las formas categoriales, o para todas las *categorías.* Un conjunto, por ejemplo, es dado y sólo puede ser dado en un acto de coleccionar actual, o sea, en un acto que se expresa en la forma de la unión conjuntiva: *A y B y C...* Pero el concepto del conjunto no brota por reflexión sobre este acto. En lugar de atender al acto que lo da, hemos de atender más bien a lo que el acto da, al *conjunto* que hace aparecer *in concreto,* y elevar su forma universal a la conciencia de los conceptos universales.

§ 45. *Ampliación del concepto de intuición y más especialmente de los conceptos de percepción y de imaginación. Intuición sensible y categorial*

Si se plantea ahora esta cuestión: ¿dónde encuentran su cumplimiento las formas categoriales de las significaciones, si no lo encuentran mediante la percepción o la intuición, en ese sentido estricto que hemos tratado de indicar provisionalmente al hablar de la «sensibilidad»?, la respuesta nos está claramente trazada por las consideraciones que acabamos de hacer.

Ante todo, basta tener presente un ejemplo cualquiera de percepción digna de crédito, para que resulte indudable que *también las formas encuentran realmente cumplimiento,* como hemos supuesto sin más, o que encuentran cumplimiento las significaciones enteras de esta o aquella forma y no meramente los momentos «materiales» de la significación. Así se explica también que al enunciado entero de percepción se le llame expresión de la percepción y, en sentido traslaticio, expresión de lo que en la percepción es intuido y dado. Pero si las «formas categoriales» de la expresión, que existen al lado de los momentos materiales, no terminan en la percepción, entendida como mera percepción *sensible,* será menester tomar por base otro sentido al hablar de la expresión de la percepción en este caso, será menester en todo caso que exista un acto, que preste a los elementos categoriales de la significación los mismos servicios que la mera percepción sensible presta a los materiales. Ahora bien, la esencial homogeneidad de la función impletiva, y de todas las relaciones ideales conectadas regularmente con ella, hace inevitable el llamar *percepción* a todo acto impletivo, que lo sea en el modo de la presentación confirmativa, e *intuición* a todo acto impletivo en general, siendo entonces su correlato intencional el *objeto.* De hecho, a la pregunta: ¿qué quiere decir que las *significaciones con formas categoriales* encuentran cumplimiento o se confirman en la percepción?, sólo podemos responder: no quiere decir otra cosa sino que están referidas al objeto mismo en *su formación categorial,* que el objeto con estas formas categoriales no es meramente mentado, como en el caso de una función simplemente simbólica de las significaciones, sino que nos es puesto delante de los ojos él mismo, con esas mismas formas; o dicho de otro modo, que no es meramente mentado, sino *intuido* o *percibido.* Así, pues, tan pronto como queremos exponer lo que quiere decir el término de cumplimiento, en este caso, lo que expresan las significaciones con forma y en ellas los elementos formales, lo que es la objetividad unitaria, o unificadora, correspondiente a ellas, tropezamos inevitablemente con la «intuición», o la «percepción» y el «objeto». No podemos prescindir de estas palabras, cuyo sentido más amplio es innegable. ¿Cómo designaríamos el correlato de una representación-sujeto no sensible, o que contenga formas no sensibles, si nos estuviese velada la palabra objeto? ¿Cómo denominaríamos su actual «ser dado», o su aparecer como «dado», si nos estuviese vedada la palabra percepción? Por eso se convierten en «objetos» *los conjuntos, las pluralidades indeterminadas, las totalidades, los grupos de determinado número de objetos, las disyuntivas, los predicados (el ser justo), las situaciones objetivas;* y en «percepciones», los actos, por medio de los cuales aparecen como dados. Y ello ya en el lenguaje usual.

Visiblemente la conexión de los conceptos estricto y lato de percepción, de percepción sensible y suprasensible (esto es, erigida *sobre* la sensibilidad, o categorial), no es extrínseca o accidental, sino que está fundada en la cosa. Esta conexión se extiende a toda la gran clase de actos, cuya peculiaridad es que en ellos aparece algo como «real», y, además, como «dado

ello mismo». Este aparecer como real y dado «ello mismo» se caracteriza y adquiere su plena claridad, como es notorio, por su diferencia respecto de los actos esencialmente afines a él; por la diferencia respecto del representar imaginativo y del pensar puramente significativo, que excluyen ambos el estar presente (el aparecer *in persona),* aunque no el tener por existente. En lo que afecta a esto último, tanto la representación funcional imaginativa como la simbólica son posibles de un doble modo: en el modo ponente, como un tener por existente imaginativa o simbólicamente, y en el modo no ponente, como un «mero» imaginar o pensar sin tener por existente. No tenemos necesidad de entrar en la dilucidación detallada de esta diferencia, después de los análisis de la sección anterior, que deben interpretarse con la suficiente generalidad. En todo caso, es claro que también el concepto de imaginación (en sus muchas ramificaciones) debe experimentar una *extensión* paralela a la del concepto de percepción. No podríamos hablar de algo percibido, suprasensible o categorialmente, si no existiese la posibilidad de imaginarlo «en el mismo modo» (o sea, no de un modo meramente sensible). Tendremos que distinguir, pues, con toda generalidad, entre *intuición sensible e intuición categorial,* o mostrar la posibilidad de semejante distinción.

El concepto ampliado de percepción admite, por lo demás, una forma estricta y otra amplia. En el sentido más amplio, se dicen percibidas («vistas con intelección», «intuidas» en la evidencia) también las situaciones objetivas universales. En sentido estricto, la percepción se refiere sólo al ser individual, o sea, temporal.

§ 46. *Análisis fenomenológico de la distinción entre percepción sensible y percepción categorial*

En nuestras próximas consideraciones tomamos en cuenta, primeramente, sólo las percepciones individuales, y luego las intuiciones individuales de igual orden.

En lo anterior nos hemos limitado a indicar de un modo superficial y a caracterizar toscamente la distinción entre la percepción «sensible» y la percepción «suprasensible». La anticuada terminología de sentido externo y sentido interno, que no puede negar su procedencia de la vida cotidiana, con su metafísica y antropología ingenuas, pudo servir de momento para señalar la esfera que debía ser excluida; pero con esto no se ha llevado a cabo todavía la verdadera definición y delimitación de la esfera de la sensibilidad; por tanto, también el concepto de la percepión categorial carece aún de base descriptiva. Es tanto más importante asegurar y aclarar la distinción de que tratamos, cuanto que de ella dependen por completo distinciones tan fundamentales como la que existe en el conocimiento entre la forma categorial y la materia fundada en lo sensible, y análogamente la distinción entre las categorías y todos los demás conceptos. Trátase, por tanto, de buscar características descriptivas profundas, que nos den alguna inte-

lección de la constitución esencialmente diversa de las percepciones (o en general intuiciones) sensibles y categoriales.

Pero no es necesario a nuestros fines inmediatos llevar a cabo un análisis exhaustivo de los fenómenos pertinentes. Sería un trabajo que exigiría consideraciones extraordinariamente extensas. Basta aquí atender a algunos puntos más importantes, que pueden servir para caracterizar las dos clases de actos en su mutua relación.

Se dice de toda percepción que *aprehende* su objeto *mismo* o que lo aprehende *directamente*. Pero este directo aprehender tiene diverso sentido y carácter según se trate de una percepción en sentido estricto o en sentido lato, o según que la objetividad aprehendida «directamente» sea *sensible* o *categorial*, o —expresado todavía de otra manera— según que sea un objeto *real* o *ideal*. Podemos caracterizar, en efecto, los objetos sensibles o *reales* como *objetos del grado inferior de toda intuición posible* y los *categoriales* o ideales como *objetos de los grados superiores*.

En el sentido *estricto* de la percepción *sensible* es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se *constituye de modo simple* en el acto de la percepción. Con esto queremos decir que el objeto es un objeto *inmediatamente dado*, también en el sentido de que, *como tal objeto*, percibido *con tal determinado contenido objetivo, no se constituye en actos* relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera, *los cuales están fundados en otros actos que traen a la percepción otros objetos distintos*. Los objetos sensibles son percibidos *en un solo grado de actos;* no están sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente en actos de un grado superior, los cuales constituyen sus objetos por medio de otros objetos constituidos ya por sí en otros actos.

Ahora bien, todo acto simple de percepción puede funcionar, ya sea por sí solo, ya sea junto con otros actos, como acto básico de nuevos actos, que ya le incluyan, ya le supongan meramente y que en su nuevo modo de conciencia *hagan brotar una nueva conciencia de objetividad, que supone esencialmente la primitiva*. Al verificarse los nuevos actos de la conjunción, de la disyunción, de la aprehensión individual determinada e indeterminada *(esto-algo)*, de la generalización, del conocer simple, relacionante y unificante, no surgen unas vivencias subjetivas cualesquiera, ni tampoco unos actos en general enlazados con los primitivos, sino unos actos que *constituyen nuevas objetividades*, como hemos dicho; surgen actos en los cuales *aparece* algo *como real* y como *dado ello mismo*, pero de tal suerte que este algo, tal como aparece aquí, todavía no estaba dado ni podía estarlo en los actos fundamentantes solos. *Mas por otra parte la nueva objetividad se funda en la antigua; tiene referencia objetiva a la que aparece en los actos fundamentantes*. Su modo de aparecer está determinado esencialmente por esta referencia. Trátase aquí de una esfera de objetividades *que sólo pueden aparecer «ellas mismas» en actos de tal suerte fundados*.

En estos actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer; en ellos encuentra el pensamiento enunciativo, cuando funciona como expre-

sión, su cumplimiento: la posibilidad de una adecuación perfecta a tales actos define la verdad del enunciado como justeza del mismo. Hasta aquí sólo hemos considerado la esfera de la percepción y en ella los casos más primitivos. Pero se ve sin más que nuestra distinción entre actos simples y actos fundados puede trasladarse de las percepciones a todas las intuiciones. Es también evidente la posibilidad de actos complejos de tal índole, que estén fundados, en modo mixto, parcialmente sobre percepciones simples, parcialmente sobre imaginaciones simples; y también la posibilidad de que se constituyan sobre intuiciones fundadas nuevas fundamentaciones, o sea, de que se edifiquen unas sobre otras series graduales enteras de fundamentaciones; y en fin, que las intenciones signitivas se configuren con arreglo a estas fundamentaciones de grado inferior o superior, y que se formen una vez más por fundamentación mezclas entre los actos signitivos e intuitivos, es decir, actos fundados que estén edificados sobre actos de una y otra especie. Pero ante todo, se trata de los casos primitivos y de aclararlos plenamente.

§ 47. *Continuación. Caracterización de la percepción sensible como percepción «simple»*

Fijamos, pues, nuestra vista más detalladamente en los actos en que se presentan como dados objetos concretos sensibles y sus elementos sensibles; y después, en contraste con ellos, los actos, totalmente heterogéneos, por medio de los cuales son dadas situaciones objetivas: colectivos, disyuntivos, concretamente determinados como «objetos complejos del pensamiento», como «objetos de orden superior» *que encierran en sí realmente sus objetos fundamentantes;* y también actos de la índole de la generalización o de la aprehensión individual indeterminada, cuyos objetos son también de grado superior, pero *no* encierran en sí de esa suerte sus objetos fundamentantes.

En la percepción sensible se nos aparece la cosa «externa» de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer como presente la cosa es un modo *simple,* no necesita del aparato de los actos fundamentantes y fundados. Carecen, naturalmente, de importancia a este respecto los procesos psíquicos de que pueda surgir genéticamente y la complicación que estos procesos puedan alcanzar.

Tampoco pasamos por alto la notoria complexión que se puede mostrar en el contenido fenomenológico del acto simple de percepción, y principalmente en su intención unitaria.

Ciertamente pertenecen a la cosa, en cuanto aparece con este o aquel contenido, múltiples propiedades constitutivas, de las cuales una parte recae «dentro de la percepción», mientras que otra es meramente intencional. Pero no vivimos en modo alguno todos los actos de percepción *articulados* que brotarían, si atendiésemos por sí a todas las particularidades de la cosa, o más exactamente, a las propiedades del «lado vuelto hacia nosotros», si las hiciésemos objetos *por sí.* Ciertamente, «excítanse también las disposi-

ciones» correspondientes a las representaciones de las propiedades complementarias, que no caen en persona dentro de la percepción; ciertamente, influyen también las intenciones referentes a ellas sobre la percepción y determinan su total carácter. Pero así como la cosa no se presenta en el fenómeno como una mera suma de las innumerables propiedades particulares que puede distinguir la consideración parcial ulterior, y así como tampoco ésta puede pulverizar la cosa en particularidades, sino sólo observar éstas en la cosa siempre íntegra y unitaria, así también el acto de percepción es en todo tiempo una unidad homogénea, que presenta el objeto en un modo simple e inmediato. La unidad de la percepción *no* nace, pues, *por virtud de actos sintéticos peculiares,* como si sólo la forma de la síntesis por medio de actos fundados pudiese dar a las intenciones parciales la unitariedad de la referencia objetiva. La unidad de la percepción se produce como una unidad *simple,* como *una fusión inmediata de las intenciones parciales, sin adición de nuevas intenciones de acto.*

Es posible, además, que no nos contentemos con «una sola mirada» y que consideremos en un *proceso continuo de percepción* la cosa por todos lados, palpándola con los sentidos, por decirlo así. Pero cada una de las percepciones de este proceso es ya una percepción de esta cosa. Contemple este libro por arriba o por abajo, por dentro o por fuera, siempre veo *este libro.* Es siempre una y la misma cosa; y la misma no en el mero sentido físico, sino en la intención de las percepciones mismas. Aunque preponderen algunas propiedades cambiantes a cada paso, la cosa misma, en cuanto unidad percibida, no se constituye esencialmente mediante un acto superior, fundado en las percepciones particulares.

Pero bien mirada, no debemos presentar la cosa como si el objeto sensible único *pudiese* exponerse en un acto fundado (esto es, en el proceso continuo del percibir), pero no siendo necesario que efectivamente se exponga en un acto semejante. También el proceso continuo de percepción se revela a un análisis más exacto como una *fusión* de actos parciales en un solo acto, *no como un acto peculiar, fundado* en los actos parciales.

Para mostrarlo hacemos la siguiente reflexión:

Las distintas percepciones del proceso no ofrecen solución de continuidad. Su continuidad no significa meramente el hecho objetivo de colindar en el tiempo; el curso de actos parciales tiene más bien el carácter de una unidad fenomenológica, en la cual están fundidos los distintos actos. En esta unidad, los muchos actos no están fundidos solamente en un todo fenomenológico cualquiera, sino en un solo acto, y más concretamente, en una percepción. En el curso continuo de las percepciones singulares percibimos, en efecto, continuamente este objeto uno y el mismo. ¿Debemos decir que la percepción continua está *fundada* en las percepciones singulares, puesto que se compone de ellas? Está fundada, naturalmente, en el sentido en que un todo está fundado en sus partes; pero no en el sentido decisivo en este caso para nosotros, según el cual el acto fundado debe traer un *nuevo carácter de acto,* que se funda en los caracteres de actos subyacentes

y no es concebible sin ellos. En el caso presente la percepción se ha limitado a desplegarse, por decirlo así; permite que se la divida en partes, las cuales podrían funcionar por sí, como plenas percepciones. Pero la unidad de estas percepciones en la percepción continua no es una unidad por medio de un acto peculiar, el cual, como tal, constituiría la conciencia de una nueva objetividad. En lugar de esto encontramos que en el acto desplegado no se mienta objetivamente en absoluto nada nuevo, sino siempre este *mismo* objeto, que ya mentaban las percepciones parciales *aisladamente tomadas.*

Cabría dar peso a esta identidad y decir: la unidad es una *unidad de identificación;* la intención de los actos sucesivos coincide continuamente consigo misma, y así se produce la unidad. Esto es seguramente exacto. Pero *unidad de identificación no quiere decir lo mismo que unidad de un* acto *de identificación* —es ineludible hacer esta distinción—. Un acto *mienta* algo; el acto de identificación mienta, representa una identidad. En nuestro caso tiene lugar una identificación, pero no se *mienta* ninguna identidad. El objeto mentado en los diversos actos del proceso continuo de percepción es siempre el mismo; los actos están unidos por coincidencia. Pero lo percibido en este proceso, lo que es objetivo en él, es exclusivamente el objeto sensible, nunca su identidad consigo mismo. Sólo si hacemos el proceso de percepción fundamento de un nuevo acto, sólo si articulamos las percepciones parciales y ponemos en relación sus objetos, sólo entonces sirve la unidad de continuidad imperante entre las percepciones parciales (esto es, la fusión de las percepciones por coincidencia) como punto de apoyo para una conciencia de identidad. Tórnase entonces objetiva la identidad misma; el momento de la coincidencia, que enlaza los caracteres de acto, sirve ahora como *contenido representante* en una *nueva percepción,* que está *fundada* en las percepciones parciales articuladas y nos hace adquirir conciencia intencional de que lo percibido antes y ahora es uno y lo mismo. Naturalmente, nos encontramos entonces con un acto regular del segundo grupo. El acto de identificación es, en efecto, una nueva conciencia de objetividad que nos presenta un nuevo «objeto», un objeto que *sólo* puede ser «dado» o «aprehendido en persona» en un acto fundado de esta naturaleza.

Pero antes de entrar con más detalle en la nueva clase de actos y objetos, debemos llevar a término la consideración de las percepciones simples. Si nos es lícito considerar aclarado el sentido del *simple* percibir o —lo que vale para nosotros como una misma cosa— del percibir sensible, está aclarado también el concepto de *objeto sensible o real* (real en el sentido más primitivo de la palabra). Lo definimos justamente como el objeto posible de una simple percepción. En virtud del necesario paralelismo entre la percepción y la *imaginación* —por el cual corresponde a toda posible percepción una posible imaginación (para hablar más exactamente, una serie entera de imaginaciones) de la misma esencia— coordínase también una simple imaginación a toda simple percepción, con lo cual está asegurado a la vez el concepto más amplio de la *intuición sensible.* La posibilidad de definir, según esto, los objetos *sensibles* como los objetos posibles de una

imaginación sensible y de una intuición sensible, no significa, como es notorio, una generalización esencial de la definición anterior. Ambas definiciones son equivalentes, por razón del paralelismo que acabamos de señalar.

Por el concepto de objeto real queda definido también el concepto de *parte real,* o más especialmente, los conceptos de *fragmento real, momento real* (nota real), *forma real.* Toda parte de un objeto real es una parte real.

En la simple percepción se dice que el objeto entero está *dado explícitamente;* y cada una de sus partes (partes en el sentido más amplio) *implícitamente.* La totalidad de los objetos que pueden ser *dados explícita o implícitamente* en simples percepciones constituye *la esfera de los objetos sensibles tomada en su máxima amplitud.*

Todo objeto sensible concreto es perceptible en el modo de un objeto explícito; y por ende, también todo fragmento de dicho objeto. Pero ¿qué sucede con los momentos abstractos? Por naturaleza no pueden existir por sí; es evidente, pues, que su percepción e imaginación no es nada independiente, ya que el contenido representante no puede ser vivido por sí, sino sólo en un objeto concreto más amplio, ni siquiera en el caso de la mera representación funcional por analogía. Pero con esto no se ha dicho todavía que la intuición sea necesariamente un acto fundado. Lo sería si la aprehensión de un momento abstracto hubiese de ser precedida necesariamente por la *aprehensión* del todo concreto o por la de los momentos complementarios —considerada la aprehensión como un acto de versión intuitiva—. No considero esto como patente de suyo. En cambio, es seguro que la aprehensión de un momento, y en general la de una parte, *como* parte del todo dado, por ende, también la aprehensión de una nota sensible *como* nota, de una forma sensible *como* forma, acusa actos claramente fundados, y de un modo más concreto, actos de la especie de los relacionantes. Con esto se habría abandonado, pues, la esfera de la «sensibilidad» entrando en la del «entendimiento». En cuanto al grupo de actos fundados, que acabamos de señalar, pronto lo someteremos a una consideración más detallada.

§ 48. *Caracterización de los actos categoriales como actos fundados*

Podemos aprehender en diverso modo un objeto sensible. Ante todo, naturalmente, en modo simple. Esta posibilidad —que debe interpretarse como una posibilidad exclusivamente ideal, de la misma manera que todas las posibilidades de que hablamos aquí— le caracteriza como un objeto sensible. Así aprehendido, se halla simplemente delante de nosotros, por decirlo así. Las partes que le constituyen están en él, sin duda, pero en el acto simple no se hacen para nosotros objetos explícitos. Ahora bien, podemos aprehender también el mismo objeto en modo explicitante; en actos articulativos «ponemos de relieve» las partes; en actos relacionantes ponemos las puestas de relieve en relación, ya mutua, ya con el todo. Sólo mediante estos nuevos modos de aprehensión, adquieren los miembros

enlazados y relacionados el *carácter* de «partes» o de «todos». Los actos articulativos y, en relación retrospectiva, el acto simple, no son vividos meramente en sucesión; antes bien, existen siempre *unidades de acto superiores*, en las cuales *las relaciones de las partes* se constituyen *como nuevos objetos*.

Fijemos la vista primeramente en las relaciones entre la parte y el todo, o sea, las relaciones *A es (tiene) B* y *B está en A,* para limitarnos a los casos más sencillos. Es una misma cosa señalar los actos fundados, en los cuales se constituyen como dadas estas típicas situaciones objetivas, y explicar las formas de enunciados categóricos que acabamos de usar (esto es, retrotraerlas precisamente a su fuente intuitiva, a su cumplimiento adecuado). Pero lo que nos importa aquí no son las cualidades de acto, sino exclusivamente la constitución de las formas de aprehensión; por tanto, nuestro análisis, considerado como análisis del juicio, será incompleto.

Un acto perceptivo aprehende *A* como un todo, de un solo golpe y en modo simple. Un segundo acto de percepción se dirige a *B,* a la parte o momento no-independiente que pertenece constitutivamente a *A*. Pero estos dos actos no tienen lugar en una mera simultaneidad o sucesión, en el modo de vivencias «inconexas»; antes bien, enlázanse en un acto único, en cuya síntesis *A* está dado solamente *como* teniendo en sí *B*. También *B* puede venir asimismo a presencia propia como perteneciendo a *A,* si la «dirección» de la «percepción» relacionante es la inversa.

Tratemos ahora de penetrar algo más hondo.

La total mención intuitiva del objeto comprende, en modo implícito, la intención hacia *B*. La apercepción cree, en efecto, aprehender el objeto mismo, y por eso su «aprehender» ha de alcanzar, en y con el objeto entero a todos sus elementos.

Naturalmente, trátase aquí tan sólo de los elementos del objeto *tal como* aparece en la percepción, tal como figura *en ella misma,* y no, por ejemplo, de aquéllos que pertenecen al objeto existente en la «realidad objetiva», pues éste es revelado solamente por ulteriores experiencias, conocimientos y ciencias.

En la reducción de la percepción total a la percepción particular, la intención parcial hacia el *B* no es separada del fenómeno total de *A,* como si se rompiese la unidad de éste, sino que *B* se convierte en objeto de percepción propia en un acto *peculiar*. Pero a la vez la percepción total, que sigue teniendo lugar, «coincide» en aquella intención parcial implícita con la percepción particular. El representante que se refiere a *B* funciona como idénticamente el mismo en un doble modo, y al hacer esto, prodúcese la coincidencia como la unidad peculiar de las dos funciones representativas, esto es, coinciden las dos *aprehensiones,* cuya base es este representante. Pero esta unidad asume a su vez el papel de una representación funcional; no vale por sí, como esta unión de actos vivida; no se constituye ella misma en objeto, sino que ayuda a constituir otro objeto; tiene función repre-

sentativa, y en tal modo, que aparece *A* como *teniendo en sí B*, o en dirección inversa, *B como estando en A*.

Según el «punto de vista de la aprehensión», o según la *dirección del tránsito*, del todo a la parte o a la inversa —y éstos son *nuevos caracteres fenomenológicos* que prestan su contribución a la total materia intencional del acto relacionante—, hay dos posibilidades trazadas *a priori*, con arreglo a las cuales puede venir a presencia actual «la misma relación». Les corresponden las dos «relaciones» posibles *a priori*, como objetividades diversas, pero necesariamente enlazadas con arreglo a una ley ideal, que *sólo se constituyen directamente en actos fundados de la especie indicada*, es decir, que sólo pueden venir a «presencia propia», a *percepción*, en actos así construidos.

Esta exposición se adapta visiblemente a todas las variedades de la relación entre un *todo* y sus *partes*. Todas estas relaciones son de naturaleza categorial, o sea, ideal. Sería absurdo injertarlas en el simple todo y querer encontrarlas en él por análisis. La parte está incluida en el todo antes de cualquier articulación y es coaprehendida al aprehender perceptivamente el todo; pero este hecho de *que* esté incluida en él es en primer término la mera posibilidad ideal de percibirla a ella y de percibir su ser parte en los correspondientes actos articulados y fundados.

Lo mismo sucede notoriamente en las relaciones *extrínsecas*, de las cuales proceden las predicaciones de la especie de *A está a la derecha de B; A es mayor, más claro, más alto que B*, etc. La posibilidad de relaciones extrínsecas brota siempre que los objetos sensibles —las simples perceptibilidades por sí—, prescindiendo de su individualidad aislada, se juntan en grupos, en unidades más o menos íntimas, o sea, en el fondo, en objetos más amplios. Estas relaciones pueden comprenderse todas bajo el tipo de la relación *de una parte a las demás partes de un todo*. También son *actos fundados* los actos *en que aparecen primariamente las respectivas situaciones objetivas*, las relaciones extrínsecas de uno u otro sentido. Es claro que ni la simple percepción de la complexión total, ni las percepciones particulares correspondientes a sus miembros, son ya en sí las percepciones de relación, que son sólo posibles en esta complexión. Es menester que sea destacado un miembro como miembro capital y que sea considerado a la vez que se fijan los restantes miembros, para que resalte la determinación fenoménica del primero por los miembros correlativos; siendo de advertir que también éstos tienen, notoriamente, que destacarse, y que aquella determinación cambia según la especial índole de la unidad dominante. La elección del miembro capital, o la dirección de la aprehensión relacionante, determina en general también aquí formas de relación fenomenológicamente diversas y caracterizadas en un modo correlativo por su sentido; las cuales no están inclusas realmente en la percepción inarticulada de la unión (o sea, en la unión tal como aparece en cuanto objeto simple), sino sólo como *posibilidades ideales* de llevar a cabo los respectivos actos fundados.

La inserción real de estas relaciones entre partes en el todo significaría

una confusión de cosas radicalmente distintas: *formas de enlace sensibles o reales y formas de enlace categoriales e ideales.* Los enlaces sensibles son momentos del objeto real, momentos reales del mismo, existentes en él, aunque sólo sea implícitamente, y destacables en él mediante una percepción abstractiva. Las formas de enlace categorial son, por el contrario, formas que corresponden al modo de la síntesis de actos, o sea, formas que se constituyen objetivamente en los actos sintéticos edificados sobre la sensibilidad. En la formación de relaciones extrínsecas, la forma sensible puede dar el fundamento para la constitución de una forma categorial correspondiente; como cuando aprehendemos —y eventualmente expresamos— en las formas sintéticas *A colinda con , o B colinda con A,* el colindar sensible de los contenidos *A* y *B,* dado en la intuición de un *T,* que los comprende. Pero con la constitución de estas últimas formas han brotado nuevos objetos, pertenecientes a la clase: *situación objetiva,* que sólo comprende «objetos de orden superior». En el todo sensible las partes *A* y *B* están unidas por el momento del colindar, que las enlaza de un modo sensible. El destacar estas partes y momentos, la formación de las intuiciones de *A* y *B* de colindar, no proporciona aún la representación: *A colinda con B.* Esta exige un nuevo acto, que se apodera de aquellas representaciones, dándoles la forma y el anlace adecuados.

§ 49. *Observaciones complementarias sobre la forma nominal*

Añadimos a nuestro análisis anterior algunos complementos importantes relativos a la *forma* que toman las representaciones sintéticamente enlazadas, consideradas cada una por sí. Ya hemos estudiado este importante punto en una clase especial de casos. En la quinta Investigación hemos señalado que un enunciado nunca puede llegar a ser en forma inmodificada el fundamento de un acto sintético edificado sobre él, el miembro sujeto u objeto de un nuevo enunciado. El enunciado, decíamos, ha de tomar primero la forma nominal, por medio de la cual su situación de hecho se torna objetiva en un nuevo modo, en el modo nominal [1]. En este hecho se expresa precisamente la distinción intuitiva en que ponemos ahora nuestra vista, y que no vale meramente para los miembros de las síntesis de grado inferior, edificadas inmediatamente sobre la sensibilidad, que son las consideradas hasta ahora, sino para todas las representaciones de que se apoderan síntesis (multirradiales) de cualquier especie y grado.

Quizá podamos empezar diciendo en general: *los actos objetivantes puramente por sí y «los mismos» actos objetivantes en la función de constituir los puntos de referencia de cualesquiera relaciones,* no son verdaderamente los mismos; *distínguense fenomenológicamente con respecto a lo que hemos llamado la materia intencional. El sentido de aprehensión* se ha

[1] *L. c.,* capítulo 4, §§ 35 y 36.

alterado, produciendo *alteración de la significación* en la expresión adecuada. No es que se haya insertado entre las representaciones inalteradas simplemente un elemento intermedio, como un lazo que uniese las representaciones de un modo meramente externo. La función del pensamiento sintético (la función intelectiva) les hace algo, las forma de nuevo, aunque, como función categorial, en un modo categorial; de tal suerte, pues, que el contenido *sensible* del objeto aparente permanece *inalterado*. El objeto no se ofrece con nuevas propiedades reales; está presente como el mismo antes, pero *en un modo nuevo*. La inclusión en el nexo categorial le da un determinado puesto y *papel* en él, el papel de un *miembro de relación,* especialmente el de un *sujeto* u *objeto;* y éstas son distinciones que se denotan fenomenológicamente.

Sin duda es más fácil advertir los cambios de significación de las expresiones que la modifican de las representaciones directas; por ejemplo, la situación en el círculo de las simples intuiciones no resulta totalmente clara al comparar las mismas dentro y fuera de una función de relación. Por eso no la tomé en cuenta ya en la investigación anterior. Las percepciones aisladas de la sensibilidad fueron equiparadas con los actos de función nominal [2]. De un modo análogo a aquel en que el objeto nos hace frente directamente en la simple percepción, nos lo hace en el acto nominal la situación objetiva o un objeto cualquiera con forma categorial. Se ha llevado a cabo la constitución paulatina del objeto y se hace de él, como objeto acabado, el miembro de una relación; el objeto conserva completamente inalterado —parece— su sentido constitutivo. Pero seguramente se puede decir que en la percepción se nos escapa primero la alteración fenomenológica que ella ha experimentado al entrar en el acto relacionante; justamente porque la nueva forma es algo que encierra en sí el antiguo sentido de aprehensión y le comunica tan sólo el nuevo sentido de un «papel». La percepción sigue siendo percepción, el objeto sigue siendo dado como lo era; sólo que es «puesto en relación». Tales formas, obras de la función sintética, no alteran el objeto mismo; por ende, valen para nosotros como pertenecientes a nuestra mera actividad subjetiva, y las pasamos por alto en la reflexión fenomenológica que se dirige a la explicación del conocimiento. Por consiguiente, debemos decir: también la situación objetiva, en la función subjetiva, y en general en la *nominal,* es la misma situación objetiva *y está en último término construida en intuición primitiva por el mismo acto* por el cual estaba constituida en la función *aislada;* pero en el acto de grado superior, en que funciona como miembro de una relación, está constituida con una *nueva forma* (con el traje característico de *su papel,* por decirlo así); la cual se revela por medio de la forma de expresión nominal, en el caso de una expresión adecuada. Serán menester más amplias indagaciones para aclarar definitivamente esta situación fenomenológica, que no hemos hecho sino esbozar.

[2] Por ejemplo, § 33.

§ 50. *Formas sensibles en aprehensión categorial, pero no en función nominal*

Hasta ahora sólo hemos hablado de las formas que toman los *miembros de relación;* por ejemplo, el todo y la parte. Pero en las relaciones extrínsecas vemos cómo entran formas sensibles en la unidad de la relación (en su predicado), y cómo determinan de un modo sensible la forma de la relación, *sin experimentar la independización nominal.* Por ejemplo, *A es más claro que B, A está a la derecha de B,* etc. Las diferencias fenomenológicas —diferencias en el sentido de aprehensión— entre los casos en que, por decirlo así, se atiende simplemente a la forma de la claridad y se hace de la misma el objeto *nominal,* en el modo de la expresión *«esta relación de claridad* [entre *A* y *B*] es más fácilmente *perceptible que aquélla* entre [*M* y *N*]», y los casos, de forma totalmente distinta, en que se mienta la misma forma de claridad en el modo de la anterior expresión «*A es más claro que B*»; estas diferencias, digo, son innegables. En estos últimos casos encontramos una vez más una forma categorial que alude a una función peculiar en el todo de la relación. A las diferencias de formas como éstas que hemos conocido en este parágrafo y el anterior se refieren notoriamente, conceptos como los de *miembro de relación, forma de relación, sujeto, objeto* y otros no siempre distintamente expresados y en todo caso no aclarados hasta ahora de un modo suficiente.

§ 51. *Colectivos y disyuntivos*

Como ejemplos de formas categoriales y sintéticas de objetos, hemos considerado hasta ahora sólo algunas de las formas más sencillas de situaciones objetivas, a saber: las relaciones de identidad total y parcial y las relaciones extrínsecas simples. Fijémonos ahora la vista, como nuevos ejemplos, en dos formas sintéticas, que no son situaciones objetivas, pero que desempeñan un gran papel en la conexión de éstas: las *colectivas* y las *disyuntivas.* Los actos en los cuales se constituyen como objetividades son los que dan intuición impletiva a las significaciones de las conjunciones *y* y *o.*

Lo que corresponde intuitivamente a las palabras *y* y *o, ambos* y *uno de los dos,* no se puede coger con las manos —así lo expresábamos anteriormente, en un modo algo tosco—; no se puede aprehender con ningún sentido, como tampoco se puede representar propiamente en imagen, por ejemplo, no se puede pintar. Puedo pintar *A* y pintar *B,* puedo pintar ambos en el mismo espacio del cuadro; pero no puedo pintar el *ambos,* el *A* y *B.* Aquí sólo existe la posibilidad única, y en todo tiempo abierta, de que llevemos a cabo sobre la base de los dos actos particulares de intuición el nuevo acto del pintar o coleccionar y *mentemos* de este modo la *compañía* de los objetos *A* y *B.* En la situación que tenemos a la vista como ejemplo, constitúyese en el nuevo acto la representación *imagi-*

nativa del *A* y *B,* mientras que este conjunto se da como propio en el modo de la *percepción,* y sólo puede darse así, en un acto análogo, en un acto de mera modificación conforme, pero que está fundado en las *percepciones* de *A* y *B.*

La razón de que hablemos de un *acto,* que une estas percepciones, y no de un enlace o incluso de una coexistencia de estas percepciones en la conciencia, reside naturalmente en que aquí son dados una *referencia intencional unitaria* y un objeto unitario correspondiente a ella, objeto que sólo puede constituirse en este enlace de actos; enteramente lo mismo que una situación objetiva sólo puede constituirse en la unión *relacionante* de representaciones. Aquí se reconoce a la vez el error esencial que han cometido eminentes lógicos modernos, al creer que podían dar por base a la unión copulativa de nombres o de enunciados una mera conciencia simultánea de los actos nominales y proposicionales, que podrían renunciar, por ende, al *y* como forma lógica objetiva [3].

Hay que guardarse también de confundir las simples percepciones de grupos, filas, enjambres, etc., con unidad sensible y las *percepciones conjuntivas,* en las cuales se constituye propia y exclusivamente la conciencia misma de la pluralidad. En mi *Filosofía de la Aritmética* he tratado de mostrar cómo los caracteres de unidad sensible (que yo llamaba allí momentos figurales o cuasi-cualitativos de las intuiciones sensibles) sirven como signos sensibles de la pluralidad, es decir, como puntos de apoyo sensibles para el conocimiento (facilitado significativamente por ellos) de la pluralidad como tal y como pluralidad de la especie respectiva; conocimiento que ya no necesita de la aprehensión individual, ni del conocimiento individual articulativo, pero que, en cambio, tampoco posee el carácter de una verdadera intuición de la colección como tal [4].

§ 52. *Constitución de los objetos universales en intuiciones universales*

Los actos sintéticos simples, de los cuales nos hemos ocupado hasta ahora, estaban fundados de tal suerte en simples percepciones, que la *intención sintética se dirigía concomitantemente a los objetos de las percepciones fundamentantes,* juntándolos idealmente («conjunto») o confiriéndoles unidad relacionante. Y ése es un carácter *universal* de los actos sintéticos.

[3] Así leemos en Sigwart *(Logik,* I, 206): «La unión verbal de las proposiciones con y... no enuncia en un principio otra cosa sino este hecho subjetivo de la coexistencia, en una misma conciencia, y, por tanto, no le corresponde ninguna significación objetiva.» Cf. también, *l. c.,* p. 278.

[4] Precisamente esta cuestión de cómo sean posibles las evaluaciones de pluralidad y de número con una mirada, o sea, en actos simples, en lugar de fundados, mientras que la verdadera colección y numeración supone actos articulados de orden superior, es la que ha llamado la atención sobre los caracteres intuitivos de unidad que von Ehrenfels ha tratado con penetración y llamado cualidades figurativas en su trabajo aparecido algo anteriormente y dirigido por puntos de vista muy distintos. *(Über Gestaltqualitäten. Viertelj. f. wiss. Philos.,* 1890.) Cf. *Philosophie d. Arithm.,* capítulo XI.

Ahora vamos a considerar ejemplos de *otro grupo de actos categoriales,* en los que los objetos de los actos fundamentantes *no entran concomitantemente* en la intuición del fundado y sólo denotarían su estrecha relación con éste en otros actos relacionantes. A este grupo pertenece la esfera de la *intuición universal* —expresión que a muchos no les sonará mejor que la de hierro de madera.

Sobre la base de intuiciones primarias entra en juego la abstracción y surge un nuevo carácter categorial de acto, en el que aparece una nueva especie de objetividad, la cual *sólo* puede aparecer como dada real o imaginativamente en tales actos fundados. Naturalmente, no me refiero a la abstracción en el mero sentido de destacar un momento no-independiente en un objeto sensible, sino a la abstracción ideatoria, en la cual se presenta a la conciencia, llega a *presencia actual,* en lugar del momento no-independiente, su «idea», su universal. Es necesario dar por supuesto este acto, para que pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie *misma* y *como una y la misma.* Pues llevando a cabo repetidas veces este acto, sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad del universal, y esto, como es notorio, en un acto superior de identificación que sintetiza todos los actos aislados de abstracción. Por medio de estos actos de abstracción brotan para nosotros además, entrelazados con nuevas formas de acto, los actos de la definición universal, es decir, de la definición de objetos *en general* como subordinados a ciertas especies *A,* y asimismo los actos en los cuales son representados objetos individuales indeterminados de una especie *A.*

En el acto de la abstracción, que no necesita ser llevado a cabo por medio de una nominación, nos es *dado* lo universal *mismo;* no lo pensamos en un modo meramente significativo, como en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, *lo intuimos.* Está bien justificado aquí, ciertamente, el hablar de la *intuición,* y más concretamente, de la *percepción de lo universal.*

Mas, por otro lado, se suscitan dudas. Hablar de una percepción supone la posibilidad de una imaginación correspondiente, y ya dijimos en el § 45 que la distinción de ambas entra también en el sentido natural del término general de *intuición.* Esta distinción precisamente es la que echamos de menos aquí. Esto parece consistir en que los actos abstractivos no se diferencian por el carácter de las simples intuiciones fundamentantes, y son, por el contrario, completamente insensibles a si estos actos fundamentantes son actos ponentes o no ponentes, perceptivos o imaginativos. El *rojo,* el *triángulo* de la mera fantasía, es específicamente el mismo que el *rojo,* el *triángulo* de la percepción. La conciencia de lo universal se edifica igualmente bien sobre la base de la percepción que sobre la de la imaginación conforme, y una vez edificada, aprehendemos lo universal *mismo,* la idea de *rojo,* la idea de *triángulo,* o sea, lo intuimos en aquel modo único, que no admite diferencias entre la imagen y el original.

Es de observar, sin embargo, que los ejemplos aducidos eran justamente de la especie de la percepción *adecuada* de lo universal. Lo universal era aprehendido y dado en ellos realmente, sobre la base de casos particulares realmente correspondientes. Donde así sucede parece faltar, en efecto, una imaginación paralela con el mismo contenido intuitivo —como en *todo* caso de percepción adecuada. ¿Cómo podría un contenido, incluso en la esfera individual, representarse analógicamente a sí mismo, puesto que, tomado como él mismo, no puede ser mentado a la vez como algo análogo a sí mismo? ¿Y cómo podría faltar el carácter de la *posición,* cuando el contenido mentado es precisamente el vivido y dado? Otra cosa acontece si, por ejemplo, hemos concebido indirectamente por medio del análisis matemático la idea de cierto género de curvas de tercer orden, sin que nunca nos haya sido dada intuitivamente una curva de este género. Una figura intuitiva, por ejemplo, de un caso particular de curvas de tercer orden, conocido de nosotros, lo mismo si está dibujada que si es meramente imaginada, puede servirnos, sin embargo, como imagen intuitiva, como representación analógica de la universalidad intencional; es decir, la conciencia de la universalidad se edifica como intuitiva, pero a la vez como analógica, sobre la intuición individual. ¿Y no ejerce ya el tosco dibujo habitual un efecto analógico en comparación con la figura ideal? ¿No contribuye a determinar el *carácter imaginativo de la representación universal?* Igualmente, sobre la base de un modelo de una máquina de vapor, intuimos la idea de la máquina de vapor; donde no cabe hablar, naturalmente, de una abstracción, ni de una concepción adecuadas. En semejantes casos no nos encontramos con meras significaciones, sino con representaciones universales por analogía, o sea, con imaginaciones universales. Pero si falta la conciencia de una mera analogía, lo cual puede suceder, por ejemplo, en la intuición de un modelo, tenemos precisamente un caso de *percepción de lo universal,* aunque de percepción *inadecuada.*

Igualmente encontramos ahora las diferencias que antes echábamos de menos entre la *conciencia de la universalidad ponente* y la *indecisiva.* Cuando concebimos un objeto universal de un modo meramente analógico, imaginativo, podemos mentarlo en modo ponente, y este acto puede ser confirmado o refutado en una futura percepción adecuada, como toda intención ponente. Lo primero, cuando la intención universal se cumple en una percepción adecuada, esto es, en una nueva conciencia de universalidad, que se constituye sobre la base de una abstracción «real» del caso particular correspondiente. El objeto universal no es entonces meramente representado y puesto, sino que es dado «él mismo». Otras veces podemos representar lo universal en modo analógico, pero sin ponerlo. Lo concebimos, pero lo dejamos indeciso. La intención hacia lo universal, edificada sobre la base intuitiva, no decide ahora sobre el «ser» o el «no-ser», pero sí sobre si lo universal y su ser dado en el modo de la abstracción adecuada, son *posibles* o no.

CAPITULO 7

Estudio sobre la representación funcional categorial

§ 53. *Referencia retrospectiva a las indagaciones de la sección primera*

Los actos fundados, que hemos analizado en ejemplos escogidos, valían para nosotros como intuiciones y aun como intuiciones de los nuevos objetos que ellos hacen aparecer y que sólo pueden ser dados en actos fundados de la índole y forma correspondiente en cada caso. El valor aclarativo de esta ampliación del concepto de intuición sólo puede consistir, como es notorio, en que no se trata de una ampliación extraesencial, meramente disyuntiva, de un concepto, como la que permite ensanchar la esfera de un concepto dado sobre las esferas de cualesquiera conceptos heterogéneos [1], sino de una auténtica generalización que descansa en la comunidad de notas esenciales. Llamamos intuiciones a los nuevos actos, porque tienen todos las peculiaridades esenciales de las intuiciones, prescindiendo tan sólo de la referencia «simple» al objeto (o sea, de aquella especie *determinada* de «inmediatez» que definimos como simplicidad). Encontramos también en ellos las mismas distinciones esenciales, a la vez que se manifiestan aptos para desempeñar esencialmente las mismas funciones de *cumplimiento*. Esto último tiene particular importancia para nosotros; por estas funciones hemos emprendido la investigación. El conocimiento como unidad de cumplimiento no tiene lugar sobre la mera base de los actos simples, sino por lo regular sobre la base de los categoriales; por

[1] Si α representa las notas constitutivas de un concepto y β las de otro concepto *cualquiera*, puede formarse en todo instante la forma: algo que es α o β. Esta forma extrínseca de la ampliación de un concepto, que llamo la disyuntiva, puede resultar muy útil en ocasiones; así por ejemplo, desempeña en la formación de la hábil *técnica* matemática un papel muy importante, hasta ahora no dignamente apreciado por los lógicos. Es cierto que la lógica de la matemática se halla todavía en sus comienzos y que sólo pocos lógicos parecen haber advertido que hay en ella un campo de importantes problemas, fundamentales para la comprensión de la matemática, y por tanto, de la ciencia matemática de la naturaleza, los cuales, a pesar de toda su dificultad, son rigurosamente solubles.

consiguiente, si oponemos al *pensar* (como significar) el *intuir*, no podemos entender por intuir la mera intuición sensible.

Esta interpretación de los actos categoriales como intuiciones es la única que hace realmente diáfana la relación entre el pensar y el intuir, relación que ninguna crítica del conocimiento ha traído hasta ahora a un grado de claridad admisible, y por ende, la única que hace realmente comprensible el conocimiento en su esencia y en su función. Las comprobaciones provisionales de la primera sección sólo obtienen su adecuada confirmación como consecuencia de esta ampliación de conceptos. Todas las intuiciones en el presente sentido lato, por cerca o lejos que puedan estar de la sensibilidad, tienen significaciones expresivas como sus correlatos ideales posibles. Las distinciones que hemos hecho dentro de la esencia cognoscitiva y los conceptos que hemos formado en conexión con ellas, conservan su validez en esta esfera más amplia, aunque fueron definidos mirando a una esfera más estrecha.

Todo acto categorial de intuición tiene, pues,

1. su cualidad,
2. su materia (intencional), esto es, su sentido de aprehensión,
3. sus representantes.

Esta distinción no se reduce a las distinciones pertenecientes a los actos *fundamentantes*. La cualidad del acto total puede ser distinta de la de un acto fundamentante, así como los actos fundamentantes, cuando son varios, pueden estar diversamente cualificados, por ejemplo, en la representación de una relación entre un objeto ficticio y un objeto tenido por real.

Además, no sólo cada uno de los actos fundamentantes tiene una materia, sino que el fundado aporta una materia *propia*, respecto de la cual vale la ley que dice que esta nueva materia, o *lo que hay de nuevo* en ella, si incluye en sí las materias de los actos fundamentantes, *está fundada en las materias de estos actos*.

Por último, el nuevo acto tiene también sus *representantes*. Pero con referencia a éstos encontramos serias dificultades, tan pronto como preguntamos *si deben admitirse también nuevos representantes para la nueva materia*.

§ 54. *La cuestión de los representantes de las formas categoriales*

Cuando se procede al análisis de los actos categoriales, empieza por imponerse, como aparentemente incontestable, la observación de que todas las distinciones en los actos categoriales, prescindiendo de la cualidad, se reducen a las correspondientes distinciones en los actos que los fundan; es decir, que lo nuevo que aporta la función categorial es un suplemento de contenido que no admite diferenciación. ¿Cómo podrían diferenciarse la representación de una colección en la fantasía y la percepción de la misma colección, como no sea por el modo intencional en que son dados sus

miembros? En la *forma de enlace* ya no es posible, se dirá, hacer una distinción comprensible. ¿O se diferenciaría acaso la forma colectiva (que expresa la partícula *y*) en su modo de aparecer como percepción o imaginación? En este caso deberíamos considerar posible que los fenómenos de la fantasía se uniesen mediante la forma colectiva de la percepción y los fenómenos de la percepción mediante la forma colectiva de la fantasía; y ello en distinto modo. Esto es, empero, notoriamente inconcebible; más aún, incomprensible.

Cabría objetar, sin embargo, que nada hay más fácil. ¿Quién nos impide pensar colectivamente algunos objetos de la percepción, pero mentar imaginativamente con ellos *otro* conjunto? Y por otra parte, ¿quién nos impide pensar juntos algunos fenómenos de la fantasía, y mentar sólo este conjunto de fenómenos de la fantasía, o sea, percibirlo? Cierto; nada hay que nos trabe en este respecto. Pero aquellos objetos de la percepción son entonces imágenes; es decir, que el acto colectivo no está fundado directamente en las percepciones, sino en las imaginaciones edificadas sobre ellas. Y asimismo en el otro caso, lo coleccionado no son los objetos de las representaciones de la fantasía, sino estas representaciones mismas; es decir, el acto de coleccionar no está fundado directamente en las representaciones de la fantasía, sino en las percepciones internas referentes a ellas. Esto no prueba ninguna diferencia entre el coleccionar «real», sobre la base de objetos percibidos, y el coleccionar «imaginario», sobre la base de objetos fantaseados; ni existe en general ninguna diferencia semejante, a no ser como diferencia en los actos que las fundan.

Lo mismo parece ser válido para todas las restantes modificaciones, que puede presentar la conciencia de una colección. La universalidad o la particularidad, la determinación o la indeterminación, y todas las demás formas categoriales que quepa considerar en los objetos fundamentantes, determinan también el carácter de la representación colectiva; pero de tal suerte, que no es posible encontrar ninguna diferencia fenomenológica en el carácter del enlace, que siempre es el mismo *y*. Según la índole de las representaciones fundamentantes se nos aparece una colección de objetos universales (por ejemplo, de especies de colores: *rojo y azul y amarillo)* o de objetos individuales *(Aristóteles y Platón)*, de objetos determinados (como en los ejemplos anteriores) o de objetos indeterminados *(un hombre y otro hombre; un color y un sonido)*. No se echa de ver cómo serían posibles diferencias en los actos de coleccionar, de otro modo que por medio de las diferencias en los actos fundamentantes.

Exactamente lo mismo parece también valer para las intuiciones relacionantes. El relacionar presenta siempre la misma forma; todas las modificaciones dependen de los actos fundamentantes.

Dada esta situación, ¿podemos seguir esperando diferencias perceptibles entre el *representante* y el *sentido de aprehensión,* con respecto a *lo que hay de nuevo* en el acto fundado, esto es, o tratándose de los actos sintéticos con respecto a la *forma de enlace?* En las *simples* intuiciones,

el sentido de aprehensión (la materia) y el representante estaban íntimamente unidos; estaban en referencia mutua y no eran por completo independientes en sus variaciones; pero a la vez podían experimentar uno con relación a otro numerosas desviaciones. El representante sensible podía seguir siendo el mismo, cambiando, empero, el sentido de aprehensión; y podía variar siendo constante éste; así, por ejemplo, una representación de la fantasía puede permanecer idéntica a sí misma, no sólo en cuanto a la materia, sino incluso en cuanto a la extensión de la plenitud, y sin embargo, cambiar de sorprendente modo con respecto a la vivacidad. En la esfera de la sensibilidad es, por tanto, fácilmente demostrable la distinción entre la materia y el representante, y debe considerarse como indudable. Pero ¿y en los actos *categoriales,* en los cuales parece faltar toda variabilidad, si se prescinde de los actos fundamentantes? ¿Debemos decir que carecen totalmente de la diferencia en cuestión, por lo que respecta a la forma, y que no tienen ninguna clase de representantes, fuera de los representantes de los actos fundamentantes? Y si los actos fundamentantes mismos fueren ya categoriales, por ejemplo actos de ideación, faltaría también a éstos la representación funcional que residiría sólo en los últimos actos fundamentantes, en las simples intuiciones.

§ 55. *Argumentos a favor de la admisión de representantes categoriales peculiares*

A los fines de tomar posición en esta cuestión, debemos observar, ante todo, que la completa indiferencia de las formas, frente a las múltiples modificaciones del acto total y de sus fundamentos, acaso ha sido exagerada y aun entendida erróneamente en la exposición anterior. Pues cuando el acto total es una representación perceptiva, su forma, como forma de una representación perceptiva, está caracterizada en todo caso de otro modo que la de una representación de la fantasía. Si la forma es lo propiamente nuevo y esencial en la representación categorial, ha de ser afectada por todo carácter esencial que penetre en el todo y le pertenezca como todo. Si la reflexión no nos revela, pues, las diferencias del sentido de aprehensión en la forma, o, por lo menos, en la forma de los *actos sintéticos* [respecto de los abstractivos, el problema está ya resuelto propiamente por las reflexiones del § 52], ello se explica bien, porque sin querer hacemos abstracción de estos caracteres de aprehensión, debido a que no destacan ni deslindan el momento de la síntesis, sino que penetran igualmente el acto fundado completo, y porque, en cambio, atendemos exclusivamente a lo común, que descuella en todas las formas, por ejemplo, de la síntesis colectiva. Y precisamente este algo común podría ser el representante buscado. Así como, en la simple percepción sensible, el sentido de percepción es algo unitario y homogéneo, que penetra la representación funcional entera, teniendo referencia determinada a cada una de las partes

aislables del contenido representante, y que, sin embargo, no aparece en la reflexión interna como un compuesto de percepciones parciales separables; así también, aquí, en las intuiciones categoriales, el sentido de aprehensión penetra el acto total y su representación funcional entera, sin dividirse distintamente con arreglo a los representantes que pueden distinguirse en la reflexión. Pero si admitimos esta interpretación, lo anteriormente expuesto implicaría esta importante verdad: *que el contenido representante para cada* especie *de actos fundados es único, pese al cambio de los actos fundamentantes y de las formas de aprehensión.* La simple intuición sensible tiene a su disposición, a los fines de la representación funcional, la inmensa multitud de las cualidades sensibles, de las formas sensibles, etc. En la esfera de las intuiciones colectivas, o de las intuiciones de identidad, etc., estaríamos limitados en cada especie de casos a *una* sola forma; la forma *y* es siempre la misma, como también lo es la forma *es,* etcétera. Estas formas deberían entenderse, pues, como *algo análogo al núcleo sensible* de la intuición sensible, abstrayendo de la cualidad y del sentido de aprehensión.

Cabría sospechar que el deseo es aquí padre del pensamiento, y llamar la atención sobre la circunstancia de que los representantes no son elementos esenciales de los actos, como resulta de nuestras consideraciones anteriores. Lo peculiar de todos los actos signitivos es justamente el carecer de representantes —bien entendido: de representantes propios, de aquellos que tienen una referencia al contenido del objeto mismo—. Pues también los actos signitivos tienen representantes impropios, que no nos hacen presente el objeto mentado en el acto, sino algún otro, el objeto de un acto fundamentante. Pero si bastan los representantes impropios, ya no nos encontramos en perplejidad, pues tales representantes no faltan, como es notorio, en nuestro caso; los actos fundamentantes nos los ofrecen en todo tiempo; los representantes propios de estos actos podrían ser aprehendidos como impropios con respecto al acto fundado.

Sin embargo, justamente la comparación con los meros actos signitivos nos da una viva conciencia de que no salimos adelante con los actos fundados, sin representación funcional propiamente, con respecto a la forma categorial. Esta comparación nos recuerda las relaciones de posible cumplimiento, la «plenitud», que los actos intuitivos confieren a los signitivos, las series ascendentes determinadas dentro de los actos intuitivos por la diversa plenitud, con la adecuación definitiva como límite ideal. Los representantes son los que constituyen la diferencia entre la significación «vacía» y la intuición «llena»; a ellos se debe la «plenitud», y por eso definen justamente uno de los sentidos de esta palabra[2]. Solamente los actos intuitivos hacen «aparecer» el objeto; sólo ellos dan la «intuición» del mismo; y si es así, es porque existe un representante que la forma de aprehensión aprehende como un análogo del objeto o como el objeto «mismo». Es ésta

[2] Cf. § 22.

una situación que se funda en la esencia universal de las relaciones de cumplimiento; ha de poder mostrarse, por ende, en la presente esfera. También en ella encontramos, en efecto, el contraste entre lo *signitivo* y lo *intuitivo;* el contraste entre los actos objetivantes, que mientan signitivamente una objetividad categorial, y los actos paralelos, que representan intuitivamente la misma objetividad en el mismo sentido de aprehensión, ya sea «en imagen» o ya «ella misma». Como la materia intencional es por ambas partes la misma, sólo podemos concebir lo nuevo que aporta la intuición categorial, como lo exponíamos antes: diciendo que ésta es una representación funcional que pone delante de nosotros lo objetivo *con su contenido;* que aprehende los contenidos vividos como representantes del objeto mentado. Pero esta representación funcional no puede tener lugar solamente en los actos fundados, pues no son representados meramente los objetos de éstos, sino la íntegra situación objetiva, el conjunto íntegro, etcétera.

§ 56. *Continuación. El vínculo psíquico de los actos enlazados y la unidad categorial de los objetos correspondientes*

Cabría pensar por el momento que en el caso de una relación, por ejemplo, sólo serían representados los puntos de referencia, y que lo nuevo residiría en un mero carácter psíquico que enlazase los dos fenómenos. Pero un enlace de los actos no es por sí solo un enlace de los objetos; en el mejor de los casos puede ayudar a que aparezca este enlace, pero él mismo no es el enlace que aparece. Puede existir el vínculo psíquico entre los actos y aparecer de este modo la relación objetiva, sin que exista esta relación, incluso aunque ponga en unión objetos realmente existentes. Si juzgamos significativamente y sin representación intuitiva de la situación objetiva juzgada (como, por ejemplo, en los habituales juicios aritméticos), la unidad relacionante del acto es una unidad articulada, tiene su forma psíquica de unión, exactamente análoga a la de la intuición correspondiente; pero la situación objetiva no «aparece» o, hablando con rigor, es significada meramente. Si tomamos, por el contrario, el caso de la representación intuitiva —como cuando identificamos el color de dos superficies percibidas o reproducidas en la memoria, o la persona representada en dos representaciones imaginativas—, la identidad es mentada una vez más, pero mentada en el modo de la percepción, que nos da el objeto, o en el de la imaginación, que lo reproduce. ¿Qué es lo que hace posibles estas diferencias? ¿Diremos que toda la diferencia reside en los actos fundamentantes? Pero a esto se opondría esta duda; que en la identificación signitiva, por ejemplo, no es *vivida* la identidad del objeto significado, sino que esta identidad es meramente *supuesta;* y además que, en el caso de la intuición de los objetos, la identidad es identidad percibida o imaginada, pero sólo en el caso de la adecuación es identidad dada y vivida, en sentido pleno y riguroso.

El vínculo psíquico que produce la síntesis es, por ende, mención, y como tal es más o menos cumplido. Esta mención es un mero elemento no independiente de la intención total; es significativo en una mención significativa, intuitivo en una intuitiva; pero con todo esto, un elemento que comparte el carácter de la mención y, por ende, sus diferencias de plenitud. Por consiguiente, interpretaremos la situación no ilegítimamente diciendo: *que también este elemento ejerce el papel de una representación funcional;* considerando comparativamente diversos casos y teniendo presente la posibilidad antes estudiada, creemos posible reducir el vínculo psíquico, que es vivido en el identificar o coleccionar, etc., *actual* (en el «actual», esto es, en el propio, en el intuitivo) a un *elemento común* a todos los casos de una clase, el cual debe concebirse como distinto de la cualidad y del sentido de aprehensión, y que da por resultado en esta reducción aquel representante que corresponde especialmente al momento de la forma categorial.

§ 57. *Los representantes de las intuiciones fundamentantes no están enlazados inmediatamente por los representantes de la forma sintética*

Este es el lugar natural de hacer algunas observaciones que no carecen de importancia.

Considerada objetivamente, la síntesis —por ejemplo la síntesis de la identidad, de la relación atributiva, etc.— pertenece a los *objetos* fundamentantes; la identidad es, por ejemplo, identidad de la persona; la relación atributiva, relación entre el sujeto *árbol* y el predicado *frutal.* Ahora bien, los objetos enlazados se nos aparecen por medio de sus representantes; y así cabría pensar que el vínculo sintético, en el cual (o por medio del cual, igualmente en la forma de un representante) el enlace se nos aparece como forma, liga entre sí de un modo fenomenológicamente simple y directo esos representantes de los objetos fundamentantes.

Pero en contra de esto afirmamos *que el momento de la síntesis no produce ninguna unión directa de los representantes pertenecientes a los actos básicos,* sino que, por ejemplo, la forma fenomenológica de la identificación se funda esencialmente *en los actos fundamentantes como tales,* o sea, se funda en lo que éstos son y contienen además de *sus* contenidos representantes.

Si el momento de identidad vivido, el carácter psíquico, fuese un vínculo inmediato de los contenidos representantes sensibles (podemos limitarnos, en efecto, al caso más sencillo, a aquel en que los actos o los objetos fundamentantes son sensibles), también la unidad producida por este momento sería una unidad *sensible,* exactamente igual que, por ejemplo, las configuraciones espaciales o cualitativas, o las demás especies de unidad fundadas en los correspondientes contenidos sensibles. Pero toda unidad sensible (real) es unidad fundada en los géneros de contenidos sensibles, como ya se expuso en la tercera Investigación. Los contenidos concretos presentan

muchos aspectos, tienen variados momentos abstractos, fundan muchas posibilidades de cambio y enlace. Por consiguiente, referimos unas clases de enlace a estos momentos, otras a aquéllos. Pero aunque no siempre las uniones de que se trata en cada caso están fundadas en los géneros del todo complejo, con arreglo al pleno contenido específico de los mismos, lo están en todo caso en los géneros primitivos que corresponden a los *momentos* de los todos de que se trata en cada caso. Por el contrario, la falta de relación objetiva entre las formas categoriales de los actos y los contenidos sensibles de sus fundamentos, se revela en que los géneros de estos contenidos son ilimitadamente variables o, con otras palabras, en que *a priori* no es posible un género de contenido que no pueda funcionar en el fundamento de los actos categoriales de toda especie. Lo categorial no pertenece a los *contenidos* representantes sensibles, sino —y necesariamente— a los *objetos;* y a éstos tampoco según su contenido sensible (real). Pero esto implica que *el carácter psíquico en que la forma categorial se constituye pertenece fenomenológicamente a los actos en los cuales se constituyen los objetos.* En estos actos, los contenidos sensibles están presentes como representantes; y por ello, pertenecen *también* a estos actos. Pero no forman la esencia característica de los actos y pueden existir sin la aprehensión que hace de ellos representantes; entonces *existen,* pero con ellos no *aparece* nada, y por consiguiente, tampoco hay nada que pueda ser enlazado, que pueda ser aprehendido como sujeto o predicado, etc., en modo categorial. *El momento categorial del acto sintético fundado no enlaza estos elementos extraesenciales* de los actos fundamentantes, sino lo que hay de *esencial* en ambos; enlaza en todas las circunstancias *sus materias intencionales* y está fundado —en el verdadero sentido— en ellas. Así lo hemos expuesto ya anteriormente en general; en todos los actos categoriales, dijimos, la materia de los actos fundados está fundada *en las materias* de los actos fundamentantes. La identidad, por ejemplo, no es inmediatamente una forma de unidad de contenidos sensibles, sino una «unidad de la conciencia» que se funda en una u otra conciencia («repetida» o de diverso contenido) del mismo objeto. Y así siempre. Es sin duda exacto que toda clase de intuiciones, sean simples o categoriales, pueden tomar por naturaleza las mismas formas categoriales; pero con esto sólo se ha dicho que la formación categorial se funda fenomenológicamente en lo universal del acto objetivante, o que es una función ligada esencialmente a lo genérico de los actos objetivantes. Sólo vivencias de este género admiten síntesis categoriales, y la síntesis enlaza directamente las esencias intencionales.

Sobre todo en el caso de las intuiciones sintéticas adecuadas, que están fundadas inmediatamente en intuiciones individuales, hay que guardarse de la apariencia engañosa que hiciera creer que, por lo menos en este grado inferior de la síntesis categorial, hay un lazo fenomenológico inmediato que va desde los representantes sensibles de un acto fundamentante hasta los de los demás. En virtud de la dependencia funcional en que se encuentra la adecuación (evidencia) del acto total respecto de la adecuación de las

intuiciones fundamentantes, la situación parece tomar aquí la siguiente forma: como los actos fundamentantes son adecuados, el contenido representante coincide con el objeto representado. Si sobre esta base tiene lugar, pues, la intuición de una relación —por ejemplo de una relación entre la parte y el todo—, también el acto relacionante tiene el carácter de la evidencia; la relación es dada verdaderamente con los contenidos mismos verdaderamente dados. El vínculo psíquico del relacionar, aprehendido como una relación en los contenidos y objetos sensibles, une en el modo de un vínculo directo estos contenidos sensibles vividos.

De ningún modo, replicaríamos nosotros. Quienes fundan aquí la unidad del acto de relación no son los contenidos sensibles, sino las intuiciones adecuadas de estos contenidos. Aquí, como en todas partes, necesitamos *mirar* a los objetos, a esos contenidos sensibles, a la vez representantes y representados, para llevar a cabo el acto relacionante, para poder poner este contenido como un todo en relación con aquel contenido como una parte. Las relaciones sólo pueden darse sobre la base de objetos *dados;* pero los objetos no nos son dados en un mero vivir, que es en sí siego, sino única y exclusivamente en un percibir y, en el caso del ejemplo, en un percibir los contenidos vividos y ya no representantes de algo más allá de ellos mismos.

Pero esto no hace sino confirmar nuestra interpretación primitiva de los actos categoriales como actos fundados. A estos actos, en los cuales se constituye todo lo intelectual, les es *esencial* el verificarse por grados; unas objetivaciones tienen lugar sobre la base de otras objetivaciones y constituyen objetos, que sólo pueden aparecer en estos actos fundados como objetos en sentido lato e intelectual, como objetos de orden superior. Pero esto excluye en los actos sintéticos esa unidad inmediata de la representación funcional, que une todos los representantes de la simple intuición. La intuición sintética total se produce (si es exacta la interpretación anteriormente intentada y necesitada de un examen más cuidadoso) de este modo: el contenido psíquico que une los actos fundamentantes es *aprehendido* como la unidad objetiva de los objetos fundados, como su relación de identidad, de parte a todo, etc.

§ 58. *La relación entre las dos distinciones: sentido externo e interno y sentido de la categoría*

Es también de gran importancia aclarar definitivamente la relación entre aquellas dos distinciones introducidas ya al comienzo de nuestras presentes consideraciones [3], la distinción entre sensibilidad externa e interna, por un lado, y la distinción entre actos simples y categoriales, por otro.

La representación, como vivencia psíquica, pertenece a la esfera del

[3] *Supra* § 43 y §§ 46 y ss.

sentido interno, ya sea simple o fundada, es decir, sensible o categorial. ¿Pero no hay en esto una contradicción? Una percepción interna que «reflexiona» sobre un acto, y ante todo sobre un acto fundado, por ejemplo, sobre la intelección actual de la identidad $2+1=1+2$, ¿no es *eo ipso* una percepción fundada, o sea, no-sensible? En el acto de esta percepción es dado —y dado en el sentido más riguroso— el acto fundado juntamente con los que le fundan. Este acto pertenece al contenido real de la percepción. En cuanto que ella se dirige a él, está referida a él, es por ende una percepción fundada.

Es notorio, pues, que deberemos decir que el percibir un acto, o un momento de acto, o un complejo de actos, cualquiera que sea la naturaleza de ellos, se llama percibir sensible, porque es un *simple* percibir. Y lo es, sin duda alguna, porque la referencia del acto perceptivo al percibido *no* es una relación de fundamentación, ni siquiera llega a serlo cuando se toma como acto percibido un acto fundado. Estar fundado un acto no quiere decir que esté edificado sobre otros actos, siendo indiferente en qué sentido, sino que el acto fundado, con arreglo a su naturaleza, esto es, a su género, sólo es posible como un acto que se edifica sobre actos del género de los fundamentantes, y que por consiguiente el correlato objetivo del acto fundado tiene un universal, una forma con la cual un objeto sólo puede aparecer intuitivamente en un acto fundado de este género. Así, la conciencia intuitiva de una universalidad no puede existir sin una intuición individual subyacente, ni una identificación sin actos subyacentes referentes a los objetos identificados, etc.

Pero el percibir, que está dirigido a un acto fundado, puede estar dirigido exactamente lo mismo a un acto no fundado y a cualesquiera objetos de la sensibilidad externa, como caballos, colores, etc. En todos los casos, este percibir consiste en el simple mirar al objeto. La materia del percibir (su sentido de aprehensión) no está en conexión necesaria con la materia del acto percibido; antes bien, el contenido fenomenológico total de este acto tiene el mero carácter de un representante, es interpretado objetivamente con arreglo a la forma de aprehensión de la percepción, es decir, como este acto mismo.

Por esta razón es también una abstracción sensible *toda* abstracción que se edifique sobre la sensibilidad interna, por ejemplo, *mirando* a un acto fundado. Es una abstracción categorial, por el contrario, toda la abstracción que se edifica *sobre un acto fundado,* con tal de que éste posea el carácter de una intuición, aunque sólo sea de una intuición categorial. Si miramos a un acto intuitivo de identificación —esto es, a una intuición de identidad— y abstraemos el momento del *identificar,* hemos llevado a cabo una abstracción sensible. Pero si, *viviendo en la identificación,* miramos a la *identidad objetiva* y hacemos de ella la base de una abstracción, hemos llevado a cabo una abstracción categorial[4]. El momento objetivo «identi-

[4] Cf. la dilucidación más detallada en el § 60.

dad» no es un acto, ni una forma de acto; es una forma categorial objetiva. Por otra parte, y en contraste con esto, el momento del identificar, que une fenomenológicamente los actos fundados, es una forma de acto sensible y categorial. La misma distinción en esencia separa también los conceptos que se forman sobre la base de la *reflexión* sobre cualesquiera actos intuitivos y los conceptos muy distintos que se forman sobre la base de estos actos intuitivos mismos. Percibo una casa y, reflexionando sobre la *percepción,* formo el concepto de *percepción.* Pero si miro simplemente a la *casa,* utilizando como acto fundamentante de la abstracción, en lugar de la percepción de esta percepción, esta percepción misma, surge el concepto de *casa.*

Por eso no tiene nada de sorprendente que digamos: *los mismos momentos psíquicos que son dados sensiblemente en la percepción interna* (funcionando en ella, por tanto, como representantes sensibles) *pueden constituir una forma categorial en un acto fundado del carácter de la percepción o de la imaginación categorial,* o sea, ostentar aquí una representación funcional totalmente distinta, una *representación funcional categorial.*

La no-independencia de las formas categoriales como formas se refleja dentro de la esfera de la sensibilidad interna en que los momentos en los cuales puede constituirse una forma categorial (y estos momentos son [5] tan estrechamente limitados para cada forma, que a cada especie de forma corresponde una sola especie de estos momentos) representan contenidos psíquicos no independientes, que están fundados en caracteres de acto. Pero como todos los caracteres de acto están fundados últimamente en contenidos sensibles externos [6], observamos que *en la esfera de la sensibilidad existe una distinción fenomenológica esencial.* En primer término defínense:

1. Los *contenidos de la reflexión,* como aquellos contenidos que son ellos mismos caracteres de acto o están fundados en caracteres de acto.

2. Los contenidos *primarios,* como aquellos contenidos en los cuales están fundados inmediata o mediatamente todos los contenidos de la reflexión. Estos serían los contenidos de la *sensibilidad «externa»,* la cual no aparece definida aquí mediante ninguna referencia a la distinción de lo externo y lo interno (que es una distinción metafísica), sino por la naturaleza de sus representantes, como los contenidos fenomenológicamente vividos que hacen de últimos contenidos fundamentantes. Los contenidos primarios forman un solo género supremo, aunque éste se divide en muchas especies. El modo en que los contenidos de la reflexión reciben fundamentación por parte de los contenidos primarios es, notoriamente, el más libre que cabe concebir, puesto que los contenidos de la reflexión nunca están vinculados a un género inferior de los primarios.

A la distinción entre objetos sensibles puros y objetos categoriales puros de la intuición corresponde luego una distinción entre los contenidos re-

[5] Según el § 55.

[6] Naturalmente, no en los géneros *particulares* de los mismos, sino en el género *total* de estos contenidos.

presentantes; *como representantes categoriales puros pueden funcionar exclusivamente los contenidos de la reflexión.*

Podría intentarse también definir el concepto de categoría de tal suerte que *comprendiese todas las formas objetivas que proceden de las formas de aprehensión y no de las materias de aprehensión.* Pero surge la siguiente dificultad. ¿No tendría entonces también la intuición sensible el carácter de un acto categorial, puesto que constituye la forma de la objetividad? En la percepción no sólo *existe* lo percibido, sino que es dado en ella como un objeto. Mas el concepto de objeto se constituye en correlación con el concepto de percepción y no supone, pues, meramente un acto de abstracción, sino también actos de relación. Por tanto, también este concepto es categorial en el sentido considerado hasta aquí.

CAPITULO 8

Las leyes apriorísticas del pensamiento propio e impropio

§ 59. *Complicación en formas siempre nuevas. Morfología pura de las intuiciones posibles*

Las diversas formas de actos fundados —en los cuales se constituyen, en lugar de los simples objetos intuitivo-sensibles, los objetos con forma categorial y enlace sintético—, permiten variadas complicaciones en nuevas formas: las unidades categoriales pueden convertirse una y otra vez (sobre la base de ciertas leyes categoriales de índole apriorística) en objetos de nuevos actos sintéticos, relacionantes o ideatorios. Los objetos universales, por ejemplo, pueden ser enlazados colectivamente; las colecciones así formadas pueden serlo, también colectivamente, con otras de igual o diversa índole; y así *in infinitum*. La posibilidad de una complicación ilimitada en este caso existe *a priori* y con evidencia. Las situaciones objetivas pueden unirse igualmente en nuevas situaciones objetivas —aunque sólo dentro de límites legales—; pueden buscarse hasta lo infinito las relaciones internas o externas entre todas las unidades posibles y utilizar los resultados de esta indagación como objetos de nuevas relaciones, etc. Como es notorio, la complicación tiene lugar en actos fundados de un grado siempre superior. Las leyes aquí imperantes son el correlato intuitivo de las leyes lógico-gramaticales puras. Tampoco en este caso se trata de leyes que pretendan juzgar sobre el verdadero ser de los objetos representados de diverso grado. En todo caso, estas leyes nada dicen directamente sobre las condiciones ideales de la posibilidad de un cumplimiento adecuado. A la morfología pura de las significaciones corresponde aquí una *morfología pura de las intuiciones;* en la cual debería mostrarse por generalización intuitiva la posibilidad de los tipos primitivos de intuiciones simples y complejas y deberían determinarse las leyes de su complicación sucesiva en intuiciones siempre nuevas y cada vez más complicadas. Como la intuición adecuada representa ella misma un tipo de intuiciones, la morfología pura de las intuiciones comprende también todas las leyes que conciernen a las formas

de intuiciones adecuadas, y éstas tienen una particular relación con las leyes del *cumplimiento* adecuado de las intuiciones significativas o de las ya intuitivas.

§ 60. *La distinción relativa o funcional entre materia y forma. Actos del entendimiento puros y mezclados con sensibilidad. Conceptos sensibles y categorías*

En conexión con la posibilidad de hacer de las intuiciones categoriales los fundamentos de nuevas intuiciones categoriales y de expresarlas luego en las correspondientes expresiones o significaciones, está la distinción *relativa,* meramente *funcional,* entre materia y forma. Ya la hemos indicado rápidamente en un pasaje anterior [1]. Un acto de sensibilidad fundamentante da en sentido absoluto la materia para los actos de forma categorial construidos sobre él. *Los objetos de los actos fundamentantes en general* suministran la *materia* en sentido relativo, es decir, relativamente a las *nuevas* formas categoriales que reciben en los actos fundados. Si ponemos en relación dos objetos ya categoriales, por ejemplo dos situaciones objetivas, estas situaciones son la materia, relativamente a la forma de relación que las pone a ambas en unión. La distinción tradicional entre *la materia y la forma en los enunciados* corresponde exactamente a esta definición de los conceptos de materia y forma. Los términos expresan justamente los actos fundamentantes del total «representar relacionante»; o lo que es lo mismo, nombran los objetos fundamentantes, y *por eso* representan el único lugar en que pueden buscarse las contribuciones de la sensibilidad [2]. Pero los objetos fundamentantes pueden ser ya de naturaleza categorial. Como es notorio, el *cumplimiento tiene lugar entonces en una cadena de actos que nos hacen descender la serie gradual de las fundamentaciones;* las representaciones indirectas desempeñan en todo caso un papel esencial, cuya exacta indagación sería un trabajo muy importante para el esclarecimiento de las formas complicadas del pensar cognoscitivo.

Llamamos sensibles, a los actos de simple intuición; categoriales, a los actos fundados, que nos retrotraen inmediata o mediatamente a la sensibilidad. Es de importancia, sin embargo, distinguir dentro de la esfera de los actos categoriales entre *actos categoriales puros, actos del «entendimiento puro»* y *actos del entendimiento mixtos, «mezclados» con sensibilidad.* Por la naturaleza de las cosas, todo lo categorial descansa últimamente en una intuición sensible; más aún, una intuición categorial, es decir, una intelección del entendimiento, un pensar, en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad, es un contrasentido. La *idea de un «intelecto puro»*, interpretado como una «facultad» de pensamiento puro (aquí

[1] Cf. § 42.
[2] Cf. p. 697.

de acción categorial), y *completamente desligado* de toda «facultad de la sensibilidad», sólo pudo ser concebida antes de hacer un análisis elemental del conocimiento, según su consistencia, imposible de anular. No obstante la distinción señalada, o lo que es lo mismo, el concepto de acto categorial puro —y si se quiere, el concepto de entendimiento puro—, tiene su buen sentido. Si consideramos, en efecto, la peculiaridad que la abstracción ideatoria posee de descansar necesariamente en una intuición individual, sin mentar por ello el objeto individual de esta intuición; si consideramos que dicha abstracción es un nuevo modo de aprehensión, que constituye una generalidad, en lugar de una individualidad, surge la posibilidad de *intuiciones universales, que excluyan de su contenido intencional no sólo todo lo individual, sino todo lo sensible.* Con otras palabras, distinguimos entre la *abstracción sensible,* que nos da *conceptos sensibles* —ya puramente sensibles, ya mezclados con formas categoriales—, y la *abstracción categorial pura,* que nos da *conceptos categoriales puros. Color, casa, juicio, deseo,* son conceptos sensibles puros; *coloración* (ser-coloreado), *virtud, axioma de las paralelas,* etc., son conceptos categoriales mixtos; *unidad, pluralidad, relación, concepto,* son conceptos categoriales puros. Cuando hablamos simplemente de conceptos categoriales, nos referimos siempre a los conceptos categoriales puros. Los conceptos sensibles encuentran su fundamento inmediato en los datos de la intuición sensible; los categoriales, en los de la intuición categorial, mas con referencia pura a la forma categorial del objeto total categorialmente formado. Si, por ejemplo, la abstracción tiene por base la intuición de una relación, la conciencia abstractiva puede dirigirse a la forma de relación *in specie,* de tal suerte que queda fuera todo lo sensible de los fundamentos de la relación. Así surgen las *categorías;* pero este título, entendido en sentido riguroso, comprende sólo los conceptos *primitivos* entre los conceptos de que ahora se trata.

Antes hemos identificado el concepto y la *especie.* Ello respondía al sentido total de la dilucidación que llevamos a cabo. Pero si se entienden por conceptos, en lugar de los objetos universales, las *representaciones universales,* ya sean las *intuiciones universales* o las *significaciones universales* correspondientes a las mismas, la distinción es aplicable sin más también a ellas; y análogamente, a las representaciones de la forma: *un A,* cuando la especie *A* puede tener contenido sensible, o, por el contrario, excluirlo. Categoriales puras son, según esto, todas las *formas y fórmulas lógicas* como: *todos los S son P, ningún S es P,* etc., pues las letras *S, P,* etcétera, son meras señales indirectas de «ciertos» conceptos indeterminados, «cualesquiera», es decir, que en la significación total de la fórmula les corresponde un pensamiento complejo, compuesto de puros elementos categoriales. Así como la *lógica pura* toda, también la *aritmética pura* toda, la *teoría de la multiplicidad pura,* en suma, la *mathesis pura,* en el más amplio de los sentidos, es *pura* en el sentido de que *no contiene en todo su contenido teorético un solo concepto sensible.*

§ 61. *La formación categorial no es una transformación real del objeto*

Como se ve por la última serie de consideraciones, empleamos el término de *forma categorial* en un *doble sentido,* equívoco que es natural e inocuo, dada nuestra consecuente distinción entre acto y objeto. *Por una parte,* entendemos por él los caracteres de acto fundados que dan forma a los actos de simple intuición, o de intuición ya fundada, y los convierten en nuevas objetivaciones. Estas últimas constituyen una objetividad peculiarmente modificada, en comparación con los actos fundamentantes; los *objetos* primitivos preséntanse ahora en ciertas formas que los aprehenden y enlazan en un modo nuevo, y éstas son las *formas categoriales en el segundo sentido, en sentido objetivo.* Como ejemplo puede servirnos el enlace conjuntivo: *A y B,* que mienta, en cuanto acto unitario, una unidad categorial de objetos (el conjunto, los «dos»).

La expresión *A y B* nos ilustra —si atendemos especialmente a la significación de *y*— otro sentido del término: forma categorial, a consecuencia del cual también las *formas significativas,* que encuentran su cumplimiento posible en los caracteres fundados, son designadas como formas categoriales, y más cautamente, como formas categoriales en sentido *impropio.*

Esto expuesto, vamos a esclarecer plenamente, por razón de su importancia, un principio ya expresado y en rigor comprensible de suyo, si se atiende a todo lo que hemos expuesto, el principio que dice que las funciones categoriales, aunque «informan» el objeto sensible, lo dejan intacto en su esencia real. El objeto es aprehendido intelectivamente —pero no falseado— por el intelecto, y especialmente por el conocimiento (que es él mismo una función categorial). Para aclarar esto recordemos la distinción, ya rozada de pasada, entre las unidades categoriales entendidas en sentido objetivo y las unidades reales, por ejemplo, la unidad de las partes de una cosa, de los árboles de un paseo, etc. También pertenece a las unidades reales la unidad de los elementos reales de una vivencia psíquica, y análogamente la de todas las vivencias coexistentes en la conciencia individual. Todas estas unidades, consideradas como todos, son, igual que sus partes, objetos en sentido simple y primario: son intuibles en simples intuiciones posibles. No están unidas de un modo meramente categorial; no se constituyen en una mera consideración conjunta, en un coleccionar, un oponer disyuntivamente, un relacionar, etc.; sino que están «en sí» unidas, tienen una forma de unidad que es perceptible en el todo, en el modo de un momento real de unidad, o sea, de una determinación real; y perceptible en el mismo sentido en que lo son cualesquiera de los miembros enlazados y *sus* propiedades internas.

Muy distinto es lo que sucede con las formas categoriales. Los nuevos objetos que ellas crean no son objetos en sentido primario y primitivo. Las formas categoriales no anudan, ni ensamblan, ni sueldan las partes, de tal

suerte que surja de ellas un todo real, un todo perceptible por los sentidos. No dan forma, en el sentido en que da forma el alfarero. En otro caso, lo dado primitivamente en la percepción sensible sería modificado en su propia objetividad; el pensar y conocer relacionante y sintético no sería un pensar ni un conocer de lo que es, sino un transformar mendaz en otra cosa. Pero las formas categoriales dejan intactos los objetos primarios; y no pueden afectarles tampoco en nada, no pueden alterar su sentido propio, porque el resultado sería entonces un nuevo objeto, en sentido primario y real, mientras que evidentemente el resultado del acto categorial (por ejemplo, del colectivo o del relacionante) consiste en una aprehensión objetiva de lo intuido primariamente, aprehensión que *sólo* en un acto fundado de esta clase puede darse; de tal suerte que pensar en una simple percepción de lo formado, o que éste se dé en otro simple intuir cualquiera, es un contrasentido.

§ 62. *La libertad en la formación categorial de la materia previamente dada y sus límites: las leyes categoriales puras (leyes del pensamiento «propio»)*

Las formas de unidad reales, sensibles, externas o internas, están determinadas legalmente por la naturaleza esencial de las partes a enlazar; y están absolutamente determinadas, supuesta la plena individuación de estas partes. Toda unidad alude a leyes; la unidad real, a leyes reales. Lo que es realmente uno, *ha de* estar unido también realmente. Cuando hablamos de la *libertad de unir* o de *no* unir, no tomamos justamente los contenidos en su plena realidad, a la cual pertenecen también las determinaciones espacio-temporales. Mientras que de esta suerte la conciencia y especialmente la simple intuición de los contenidos reales, es *eo ipso* conciencia de sus enlaces o formas reales, sucede algo muy distinto respecto de las formas categoriales. Con los contenidos reales no es dada necesariamente ninguna de las formas categoriales acomodables a ellos; aquí existe en el enlazar y relacionar, en el generalizar y subsumir, etc., una amplia libertad. Podemos descomponer un grupo unitario sensible en grupos parciales arbitrariamente y de muchos modos; podemos ordenar arbitrariamente los variados grupos parciales, que pueden distinguirse, y enlazarlos en una serie del mismo grado, o bien construir unas sobre otras colecciones de segundo, tercero, cuarto grado. Hay, pues, muchas posibilidades de formación colectiva sobre la base de la misma materia sensible. Igualmente podemos comparar cualquier miembro de una y la misma complexión sensible con éste o aquél de los restantes miembros, o distinguirlo de éstos; podemos hacer de cualquiera un miembro sujeto, o un miembro objeto, invirtiendo a nuestro gusto las relaciones correspondientes; podemos poner en relación mutua estas relaciones mismas, enlazándolas colectivamente, clasificándolas, etc.

Pero por grande que sea esta *libertad en la unión y la formación categorial,* tiene sus *límites legales.* También aquí son inseparables la unidad y la ley. Cierta conexión necesaria está implícita ya en la circunstancia de que las formas categoriales se constituyan en caracteres de acto fundados y sólo en ellos. ¿Cómo cabría hablar de una *percepción* e *intuición* categorial, si toda materia admitiese toda forma, o sea, si las simples intuiciones fundamentantes admitiesen toda suerte de combinaciones con los caracteres categoriales? Si, por ejemplo, constatamos intuitivamente una relación entre un todo y una parte, podemos invertirla en el modo normal; pero no de tal manera que podamos intuir la parte como todo y el todo como parte, mientras permanezca inalterado el contenido real. Tampoco somos libres para aprehender esta relación como una relación de identidad total o de exclusión total, etc. Ciertamente podemos «pensar» toda clase de relaciones entre toda clase de puntos de referencia, y toda clase de formas sobre la base de cualquier materia —bien entendido, pensar en el sentido de una mera significación—. Pero no podemos *llevar realmente a cabo* las fundamentaciones sobre cualquier base; no podemos *intuir* la materia sensible en cualquier forma categorial; no podemos principalmente *percibirla,* ni sobre todo percibirla *adecuadamente.*

En el cuño mismo del concepto lato de percepción denótase *eo ipso* cierta sujeción. No es que el carácter de percepción esté sujeto realmente al contenido sensible. Esto no lo está nunca; pues ello querría decir que no habría nada que no *fuese* percibido y no *tuviese* que ser percibido. En cambio, se puede decir muy bien que no hay nada que no *pueda* ser percibido. Pero esto implica que llevar a cabo actualmente los actos actuales sobre la base de estas materias justamente o, con más exactitud, sobre la base de estas intuiciones justamente, es *posible* en sentido ideal. Y estas posibilidades, como las posibilidades ideales en general, están limitadas por leyes, en cuanto que aparecen regularmente a su lado ciertas imposibilidades, ciertas ideales incompatibilidades.

Las *leyes ideales* que regulan la conexión de estas posibilidades e imposibilidades conciernen a las *formas categoriales in specie,* o sea, a las categorías en sentido objetivo. Determinan *qué variaciones de una forma categorial cualquiera dada son posibles, supuesta la identidad de la materia, de una materia cualquiera, pero determinada;* delimitan la multiplicidad idealmente circunscrita de nuevas ordenaciones y transformaciones de las formas categoriales sobre la base de una materia que permanece *idéntica.* La materia sólo entra en consideración en cuanto que ha de ser mantenida intencionalmente en identidad consigo misma. Pero en cuanto que las especies de las materias son variables con plena libertad y sólo están sometidas a la comprensible condición ideal de ser aptas para desempeñar la función de depositarios de las formas supuestas en cada caso, las leyes de que hablamos tienen el carácter de leyes completamente *puras* y de *leyes analíticas;* son leyes *completamente independientes de la índole particular de las materias.* Su expresión general no contiene, por tanto, nada de es-

pecies materiales; utiliza sólo *símbolos algebraicos* como depositarios de las representaciones indeterminadamente universales de ciertas materias cualesquiera, pero que permanecen idénticas consigo mismas.

Para la intelección de estas leyes no es menester, por tanto, llevar a cabo actualmente una intuición categorial que haga realmente intuitivas sus materias; basta una intuición categorial cualquiera que ponga delante de los ojos la *posibilidad* de la respectiva formación *categorial*. En la abstracción generalizadora de la posibilidad total se lleva a cabo la *intelección* intuitiva unitaria de la ley, y esta intelección tiene, según el sentido de nuestra teoría, el carácter de una *percepción general adecuada*. El objeto universal dado en persona en ella es la ley categorial. Podemos decir: *las condiciones ideales de la posibilidad de una intuición categorial en general son correlativamente las condiciones de la posibilidad de los objetos de la intuición categorial*, y de la posibilidad de *los objetos categoriales en general*. La posibilidad de una objetividad formada categorialmente de esta o aquella manera, está en correlación esencial con la posibilidad de que una intuición categorial —una mera imaginación— ponga delante de nuestros ojos en un modo plenamente adecuado una objetividad semejante; o con otras palabras, *con la posibilidad de llevar realmente a cabo las respectivas síntesis categoriales y los demás actos categoriales sobre la base de las respectivas intuiciones fundamentantes* (aunque sólo sean imaginaciones).

Pero las condiciones ideales de que hablamos, las *leyes analíticas*, no dicen nada acerca de *la* formación categorial, que admite *de facto* una *materia* cualquiera *dada*, perceptiva o imaginativamente, esto es: acerca de los actos categoriales que pueden llevarse realmente a cabo sobre la base de las intuiciones sensibles que la constituyen. Los ejemplos anteriores enseñan que en esto no puede imperar un capricho sin límites, y que la posibilidad «real» de llevar a cabo no tiene el carácter de la realidad empírica, sino el de la posibilidad ideal. Y enseñan también que lo que delimita las posibilidades es la índole particular de cada materia, de suerte que *podemos* decir, por ejemplo, que *T* es realmente un todo de *t*, o que *r* es realmente una cualidad de *T*, etc., si bien es cierto que la forma categorial, no igual en esto a la real, no se halla limitada a los géneros de contenido de los *T*, *t*, *r*, etc., como si no pudiese dar forma a los contenidos de otros géneros. Es evidente, por el contrario, que los *contenidos de todos los géneros pueden ser formados por todas las categorías*. Las formas categoriales no están fundadas precisamente en los contenidos materiales, como ya hemos expuesto antes[3]. Esas leyes puras no pueden prescribir, por tanto, la forma que puede tomar una *materia dada;* sólo enseñan que, cuando ella, y en general una materia cualquiera, ha tomado o es apta para tomar cierta forma, está a nuestra disposición un círculo bien delimitado de nuevas formas para esta misma materia, o *que hay un círculo idealmente cerrado de transformaciones posibles de la forma dada en formas siempre nuevas*. Las

[3] Cf. § 57.

mencionadas leyes «analíticas» garantizan *a priori*, en este supuesto, la *posibilidad* de las nuevas formas sobre la base de la misma materia.

Estas son las *leyes puras del «pensamiento propio»*, entendidas como leyes *de las intuiciones categoriales desde el punto de vista de sus formas categoriales puras.* Las intuiciones categoriales funcionan en el pensamiento teorético como cumplimientos o decepciones significativas reales o posibles, prestando, según su función, el valor lógico de la verdad o de la falsedad a los enunciados. La regulación normativa del pensamiento, signitivo puro o signitivamente enturbiado, depende, pues, de las leyes que acabamos de dilucidar.

§ 63. *Las nuevas leyes de validez de los actos signitivos y signitivamente enturbiados (leyes del pensamiento impropio)*

En las consideraciones anteriores hemos supuesto los actos categoriales libres de todo accesorio significativo; o sea, llevados a cabo, pero sin fundar ningún acto de cognición ni nominación. Y todo el que analice sin prejuicios concederá seguramente que podemos intuir, por ejemplo, conjuntos o muchas clases de situaciones objetivas primitivas, sin darles expresión nominal ni proposicional. Ahora oponemos al caso de la mera intuición el caso de la mera significación, observando cómo pueden corresponder actos significativos puros a todos los actos de intuición categorial con sus objetos categorialmente formados. Es ésta, notoriamente, una posibilidad apriorística. No hay ninguna forma de acto, entre todas éstas, a la que no corresponda una forma de significación posible, y no cabe concebir verificada ninguna significación sin una intuición correlativa. El ideal de un lenguaje lógicamente adecuado es el de un lenguaje que diese expresión unívoca a todas las materias posibles y a todas las formas categoriales posibles. En él corresponderían unívocamente a las palabras ciertas intenciones significativas, las cuales podrían revivir en ausencia de la intuición «correspondiente» (de la impletiva, naturalmente). Y paralelamente a todas las intuiciones primarias y fundadas posibles correría el sistema de las significaciones primarias y fundadas que las expresarían (posiblemente).

Pero *la esfera de la significación es mucho más amplia que la de la intuición,* esto es, que la esfera total de los cumplimientos posibles. Pues por el lado de las significaciones hay que agregar la ilimitada multiplicidad de *significaciones complejas que carecen de «realidad» o «posibilidad»*; hay complejos de significaciones que se combinan en significaciones unitarias, pero tales que no les corresponde *ningún correlato de cumplimiento unitario posible.*

Por consiguiente, *no* existe un *pleno paralelismo* entre los *tipos categoriales* (o los tipos de intuición categorial) y los *tipos de la significación.* A todo tipo categorial de grado inferior o superior corresponde un tipo de significación; pero en virtud de nuestra libertad para enlazar los tipos signi-

ficativos en tipos complejos, no corresponde un tipo de objetividad categorial a cada uno de los tipos que así surgen. Recordemos los tipos de contradicciones analíticas, como *un A que no es A, todos los A son B y algún A no es B,* etc. El paralelismo sólo puede y necesita existir con respecto a los tipos primitivos, pues todas las significaciones primitivas sin excepción tienen su «origen» en la plenitud de una intuición correlativa; o para expresarlo más claramente: como sólo se puede hablar de compatibilidad e incompatibilidad dentro de la esfera de lo compuesto o de lo susceptible de composición, la significación simple, como expresión de algo simple, no puede ser nunca «imaginaria»; y esto alcanza, por ende, a toda *forma* de significación simple. Si es imposible *algo que sea a la vez A y no-A,* es en cambio posible *un A y B;* la forma «y» tiene, como simple que es, un sentido «real».

Si extendemos el término de *categorial* a la esfera de la significación, corresponde una forma significativa peculiar —o también una forma de significación *in specie* peculiar— a cada forma categorial *propia,* ya sea ésta una forma categorial en sentido objetivo, ya sea la correspondiente forma categorial de la intuición (de la intuición en que se *constituye perceptiva o imaginativamente* lo categorialmente objetivo). En dicha forma de la significación se lleva a cabo el *mentar* significativamente una colección o una disyuntiva, una identidad o una no-identidad, etc. Cuando se habla de la antítesis entre la *representación propia* y la *impropia,* habitualmente se tiene presente la antítesis de lo *intuitivo* y lo *significativo* (cuando no se alude a la otra antítesis entre lo *adecuado* y lo *inadecuado,* como también ocurre en ocasiones). Según esto, los casos presentes serían los de la colección, disyunción, identificación, abstracción, etc., *impropias.*

Si se comprenden bajo el título de *actos de pensamiento* todos estos actos categoriales, por medio de los cuales los juicios (como significaciones predicativas) adquieren su plenitud y finalmente su valor cognoscitivo entero, tendremos que distinguir entre *actos de pensamiento propios e impropios.* Los actos de pensamiento impropios serían las intenciones significativas de los enunciados y, en un sentido *ampliado* naturalmente, todos los actos significativos que puedan servir como partes de esas intenciones significativas; pero como tales pueden servir *todos* los actos significativos, según es evidente de suyo. Los *actos de pensamiento propios serían* los cumplimientos correspondientes; por tanto, las intuiciones de situaciones objetivas y todas las intuiciones que puedan funcionar como partes de intuiciones de situaciones objetivas; y todas las intuiciones lo pueden; no hay, sobre todo, ninguna forma categorial que no pueda convertirse en elemento de una forma de situación objetiva. La *teoría general de las formas de los juicios simbólicos* (de las significaciones enunciativas) comprende la de las *formas de significación en general* (las formas lógico-gramaticales puras); la teoría general de las *formas puras de las intuiciones de situaciones objetivas* (o de las formas puras de situaciones objetivas) comprende asimismo la de las *formas categoriales de las intuiciones* (o de las formas categoriales objetivas) *en general.*

Si se identifican el *pensar* y el *juzgar,* como sucede con frecuencia, hay que distinguir entre el *juzgar propio e impropio.* El concepto del juicio quedará entonces definido por lo que es común a la intención enunciativa y al cumplimiento del enunciado, o sea, por la esencia intencional como unidad de cualidad y materia intencional. Como actos de pensamiento en sentido *lato* tienen que valer, naturalmente, no los meros actos de juicio, sino todos los posibles actos parciales de juicios, de suerte que volvemos a una delimitación equivalente a la delimitación anterior del concepto de acto de pensamiento.

En la esfera del pensamiento impropio, de la mera significación, estamos libres de todos los límites de las leyes categoriales. En ella puede unirse todo. Pero bien mirado, también esta libertad se halla sometida a ciertas restricciones. En la cuarta Investigación hemos hablado de esto; hemos señalado las *leyes «lógico-gramaticales puras»,* que separan las esferas del sentido y del sin-sentido, como leyes de complicación y modificación. En la información y transformación categoriales impropias somos libres, sólo con que no conglomeremos sin sentido las significaciones. Pero si queremos mantenernos lejos también del contrasentido formal y real, estréchase mucho la esfera más amplia del pensamiento impropio, de lo enlazable significativamente. Trátase entonces de la *posibilidad objetiva* de las significaciones complejas, o sea, de la posibilidad de su adecuación a una intuición que las cumpla unitariamente como unos todos. Las *leyes puras de la validez de las significaciones, de la posibilidad ideal de su intuitivación adecuada,* son notoriamente paralelas a las leyes puras que regulan el enlace y la variación de las formas categoriales *propias.*

En las leyes puras de la validez de la significación no se trata tampoco de leyes en las que pueda conocerse la validez de cualesquiera significaciones dadas, sino de las posibilidades de enlace y variación de significaciones, determinadas de un modo categorial puro, que se abren en un caso dado cualquiera, *salva veritate,* es decir, sin perjuicio de la posibilidad del cumplimiento significativo, si ella había existido en un principio. Si es *válido,* por ejemplo, el enunciado *t es una parte de T,* también es válido un enunciado de la forma *T es un todo de t.* Si es verdadero *que hay un α que es β,* es también verdadero *que cierto α es β* o *que no todos los α no son β,* etc. En proposiciones de esta índole, lo material es variable sin límites; por eso reemplazamos todas las significaciones materiales por signos algebraicos de significación indirecta y completamente indeterminada. Pero con ello quedan caracterizadas estas proposiciones como *analíticas.* Dada esta situación, tampoco importa que la materia se constituya en percepciones o en imaginaciones. Las posibilidades e imposibilidades se refieren a la producción de los actos, que intuitifican adecuadamente la forma de significación sobre una base material cualquiera; en suma, trátase de las *condiciones puras de la posibilidad de una significación perfectamente adecuada en general,* las cuales remiten por su parte a las *condiciones puras de la posibilidad de una intuición categorial en general.* Naturalmente, por tanto, estas leyes de va-

lidez de las significaciones no son idénticas ni las mismas que las leyes categoriales propias, pero siguen a éstas fielmente por razón de la regularidad que impera en las conexiones entre la intención significativa y el cumplimiento significativo.

Todas las consideraciones que acabamos de hacer piden una ampliación natural y de suyo comprensible. Hemos simplificado la situación, tomando en cuenta solamente los dos extremos, oponiendo entre sí los complejos de actos categoriales totalmente intuitivos, o sea, llevados a cabo realmente, y los complejos de actos puramente signitivos, o sea, no llevados a cabo propiamente y sólo realizables en procesos de cumplimiento posible. Pero los casos habituales son mezclas; el pensamiento transcurre en unos trechos intuitiva, en otros signitivamente; unas veces es llevada a cabo realmente una síntesis categorial, una predicación, generalización, etc.; otras veces se liga a los miembros representados intuitiva o sólo verbalmente una mera intención signitiva hacia una de estas síntesis categoriales. Los actos complejos que brotan de esta manera tienen —tomados como unos todos— el carácter de intuiciones categoriales impropias; su total correlato objetivo no es representado realmente, sino sólo «impropiamente»; su «posibilidad», o la objetiva de su correlato, no está garantizada. La esfera del «pensamiento impropio» debe tomarse con tanta amplitud, según esto, que pueda acoger también estos complejos de actos mixtos. Todo lo que hemos expuesto vale también *mutatis mutandis* en el supuesto de esta ampliación. En vez de hablar de leyes de validez de las meras significaciones, de los juicios meramente simbólicos, etc., debemos hablar entonces de las leyes de validez de las representaciones o los juicios signitivamente enturbiados. Cuando se habla del mero pensamiento simbólico, las más de las veces se tienen presentes también estas mezclas.

§ 64. *Las leyes lógico-gramaticales puras como leyes de todo entendimiento y no meramente del humano. Su significación psicológica y su función normativa respecto del pensamiento inadecuado*

Naturalmente, tanto unas leyes como otras son de naturaleza *ideal*. Que un material sensible sólo pueda recogerse en ciertas formas y sólo pueda enlazarse según ciertas formas; que la variación posible de estas formas se halle sometida a leyes puras en las cuales lo material es libremente variable; que, por ende, las significaciones expresivas no puedan asumir sino ciertas formas, o cambiar las suyas con sujeción a tipos prescritos, para no perder su aptitud de expresión propia; todo esto radica no en las contingencias empíricas del curso de la conciencia, ni en las de nuestra organización intelectual, aunque se entienda por ésta la de la especie humana, sino en la *naturaleza específica de las respectivas especies de actos,* en su esencia intencional y cognoscitiva; no responde a la naturaleza de nuestra sensibilidad (individual y específica), o a la naturaleza de nuestro entendimiento, sino

a las ideas de sensibilidad y entendimiento en general. Un entendimiento con otras leyes que las leyes lógicas puras sería un entendimiento sin entendimiento; si definimos el entendimiento, en oposición a la sensibilidad, como la facultad de los actos categoriales y como la facultad del expresar y significar que se ajusta a estos actos y es, por ende, «justo», las leyes generales que se fundan en las especies de estos actos entran en la esencia que *define* el entendimiento. Otros seres podrán intuir otros «mundos», podrán estar dotados de otras «facultades» que nosotros; pero si son seres psíquicos y poseen vivencias intencionales, con todas las distinciones que las afectan entre percibir e imaginar, simple intuir e intuir categorial, significar e intuir, conocer adecuado y conocer inadecuado, estos seres tienen tanto sensibilidad como entendimiento y «están sometidos» a las leyes correspondientes.

Las leyes del pensamiento propio pertenecen *también,* naturalmente, al contenido de la conciencia humana, a la «organización psíquica» de la especie humana. Mas no son características de esta organización en lo que tiene de *peculiar.* Estas leyes se fundan, como hemos dicho, en lo específico puro de ciertos actos; esto implica que no conciernen a los actos por darse éstos justamente en una organización humana, sino que se refieren a todas las organizaciones posibles, que se compongan con actos de estas especies. Las peculiaridades diferenciales del tipo de una organización psíquica dada, todo lo que define, por ejemplo, la conciencia *humana* como tal, en el modo de una especie histórico-natural, es absolutamente ajeno a las leyes *puras,* como son las leyes del pensamiento.

La referencia a «nuestra» organización psíquica o a la *conciencia en general* (entendida como lo *específicamente humano* de la conciencia) no define el puro y auténtico *a priori,* sino un *a priori* groseramente falseado. El concepto de la organización psíquica de la especie tiene, lo mismo que el de la organización física, una significación meramente «empírica», la significación de una mera *matter of fact.* Mas las leyes puras están *puras* precisamente de la *matter of fact;* no dicen lo que es uso general en esta o aquella provincia de lo real, sino lo que está sustraído en absoluto a todo uso y a toda limitación determinados por las esferas de la realidad, y lo está por pertenecer al fondo *esencial* del *ser.* Y así, el *auténtico a priori lógico* abarca todo lo que pertenece a la esencia ideal del entendimiento en general, a las esencias de sus especies de actos y formas de actos, a lo que no puede ser suprimido, pues, mientras el entendimiento a los actos que lo definen sean lo que son, de esta y esta *naturaleza* específica, y conserven idéntica su esencia conceptual.

Después de esto resulta bien claro hasta qué punto las leyes lógicas, y en primera línea las leyes ideales del pensamiento «propio», pretenden tener también una significación *psicológica,* y hasta qué punto regulan también ellas el curso de los procesos psíquicos efectivos. Toda auténtica ley «pura» que expresa una compatibilidad o incompatibilidad fundada en la naturaleza de ciertas especies, limita las posibilidades empíricas de la coexistencia y la

sucesión psicológicas (fenomonelógicas), cuando se refiere a especies de contenidos realizables psíquicamente. Lo que se ve con intelección como incompatible *in specie,* no puede estar unido o ser compatible en el caso particular empírico. Dado que el pensamiento lógico empírico se desenvuelve inadecuada y signitivamente en su mayor parte, pensamos, suponemos muchas cosas que no pueden unirse en verdad es decir, en el modo del pensamiento propio, de la real verificación de la síntesis meramente supuesta. Y precisamente por eso *las leyes aprioristicas del pensamiento propio y de la expresión propia se convierten en normas del pensamiento (o la expresión) impropio y meramente mencional.* O dicho de un modo algo distinto: en las leyes del pensamiento «propias» fúndanse nuevas leyes, susceptibles de ser formuladas también como normas prácticas, las cuales, aplicadas a la esfera del representar signitivo o signitivamente enturbiado, expresan las condiciones ideales de una verdad posible en general (=*corrección* en general), es decir, las condiciones ideales de la compatibilidad «lógica» por estar referida a la adecuación posible dentro de esta esfera del mentar signitivamente enturbiado. En cuanto al valor *psicológico* de las leyes del pensamiento «impropio», tampoco es el de unas leyes empíricas del origen y curso de este pensamiento, sino el de unas posibilidades o imposibilidades —fundadas en un modo puramente ideal— de la adecuación de actos de pensamiento impropio, de esta y aquella forma, a los actos correspondientes de pensamiento propio.

§ 65. *El problema de la significación real de lo lógico es un problema contra sentido*

Ahora comprendemos también perfectamente por qué no es sino un contrasentido el pensamiento de que el curso del universo pudiera negar alguna vez las leyes lógicas —aquellas leyes analíticas del pensamiento propio, o las normas del pensamiento impropio edificadas sobre ellas— o de que la experiencia, la *matter of fact* de la sensibilidad, debería y podría ser la que fundase estas leyes y les prescribiese los límites de su validez. Prescindimos de que también la fundamentación probable de hechos es una fundamentación, que como tal está sometida a leyes ideales, leyes que están fundadas (según prevemos) en las vivencias de probabilidad «propias», con respecto al contenido específico de éstas y como leyes generales. Aquí se trata de mostrar, más bien, que lo que hay de hecho en los hechos, por decirlo así, pertenece a la sensibilidad, y que el pensamiento de fundar con la ayuda de la sensibilidad leyes categoriales puras —leyes que excluyen por su sentido toda sensibilidad y facticidad y hacen meramente puros enunciados esenciales sobre las *formas* categoriales, como formas de la rectitud o verdad posibles en general— representa la más clara μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Las leyes que no mientan ningún hecho no pueden ser confirmadas ni refutadas por ningún hecho. El *problema de la «significación real o formal de lo lógico»*, tratado tan seria y profundamente por grandes filósofos, es,

por tanto, un problema *contra sentido. No hace falta ninguna teoría metafísica, ni de otra clase, para explicar la concordancia del curso de la naturaleza con las leyes «innatas» del «entendimiento»;* lo que hace falta no es, pues, una *explicación,* sino el mero *esclarecimiento fenomenológico* del significar, del pensar, del conocer, y de las ideas y leyes que tienen su origen en estas actividades.

El mundo se constituye como una unidad sensible; por su sentido es ésta la unidad de las simples percepciones reales y posibles. Mas por su verdadero ser no nos es dada sin reservas o adecuadamente en ningún proceso finito de percepción. Para nosotros sólo es en todo tiempo una unidad de indagación teorética, totalmente inadecuada, supuesta en parte por simple intuición e intuición categorial, y en parte por significación. Cuanto más progresa nuestro saber tanto mejor y más ricamente se determina la idea del universo, tantas más incompatibilidades son eliminadas de ella. Dudar de si el universo es realmente tal como nos aparece, o como es supuesto en la ciencia teorética actual y como vale para ella en fundada convicción, tiene su buen sentido; pues la ciencia inductiva no puede dar nunca forma adecuada a la representación del universo, por lejos que pueda llevarnos. Pero es absurdo dudar también de si el curso real del universo, la conexión real del universo en sí, no podía pugnar con las formas del pensamiento. Pues esto implicaría que una sensibilidad determinada, hipotéticamente supuesta, a saber, aquélla que trajese el universo «mismo» adecuada presentación (en una multiplicidad idealmente delimitada de procesos de percepción sin término), sería apta para tomar las formas categoriales, pero impondría a estas formas uniones que están excluidas en general por la esencia universal de las mismas formas. Pero esta exclusión, esta validez de las leyes de las categorías, como leyes puras, que abstraen de toda materia de la sensibilidad, o sea, que no pueden ser afectadas por la variación ilimitada de la misma, no las *mentamos* meramente; *las vemos con intelección,* nos son dadas en la más plena adecuación. La intelección tiene lugar subjetivamente, como es natural, sobre la base de alguna intuición empírica contingente; pero es intelección general y referente puramente a la forma; el fundamento de la abstracción no cobija en éste, como en ningún otro caso, ningún supuesto de la posibilidad y validez ideales de la idea abstraída.

Para mayor abundancia, podríamos mostrar aún el absurdo que implica el poner en el pensamiento signitivo la *posibilidad* de un curso antilógico del universo, y pretender por ello que esta posibilidad es *admisible,* aboliendo de un solo aliento, por decirlo así, las leyes que confieren su validez a esta posibilidad, como a toda posibilidad en general. Podríamos mostrar, además, que es inseparable del sentido del ser en general la correlación con el *poder* ser percibido, intuido, significado, conocido, y que, por tanto, las leyes ideales que corresponden a estas posibilidades *in specie* jamás pueden ser abolidas por el contenido contingente del ser actual mismo. Pero basta de argumentaciones que, en conclusión, se reducen a variantes de una y la misma situación, y que nos han guiado ya en los Prolegómenos.

§ 66. *Distinción de los conceptos más importantes que se mezclan en la usual oposición de la «intuición» y el «pensamiento»*

Las precedentes investigaciones deben de haber conferido una claridad satisfactoria, en lo general, a la relación tan utilizada y tan poco aclarada entre el *pensamiento* y la *intuición*. Seguidamente resumimos las siguientes antítesis, cuya confusión ha enmarañado en singular medida las indagaciones de la teoría del conocimiento y cuya distinción se ha hecho para nosotros completamente diáfana:

1. La antítesis entre la *intuición* y la *significación*. La *intuición* como percepción o imaginación (lo mismo si es categorial que sensual, si es adecuada que inadecuada) es opuesta *al mero pensamiento, como mero mentar significativo*. Las distinciones puestas entre paréntesis son pasadas por alto habitualmente; nosotros les concedemos el mayor peso y las consideramos particularmente.

2. La antítesis entre *la intuición sensual y la categorial*. Oponemos, pues, la *intuición sensible*, la intuición en su común y simple sentido, a la *intuición categorial*, la intuición en sentido lato. Los actos fundados que caracterizan ésta valen ahora como el «pensamiento» que intelectualiza la intuición sensible.

3. La antítesis entre la *intuición inadecuada* y la *adecuada*, o más en general, entre la *representación* adecuada y la inadecuada, si juntamos la representación intuitiva y la significativa. En la representación inadecuada *pensamos* meramente que es así (que parece así); en la adecuada intuimos la situación misma y la *intuimos plenamente como «ella misma»*.

4. La antítesis entre la *intuición individual* (considerada habitualmente como intuición sensible, con una estrechez visiblemente infundada) y la *intuición universal*. Con arreglo a esta antítesis defínese un nuevo concepto de intuición; ésta es opuesta a la generalización, y ulteriormente a los actos categoriales que implican generalizaciones, y en oscura confusión con ellos también a los correlatos significativos de estos actos. La *intuición* —decimos ahora— *da la mera individualidad;* el *pensamiento* se dirige a lo *universal*, se desarrolla por medio de *conceptos*. Háblase aquí habitualmente de la antítesis entre *la intuición y el concepto*.

Que es muy grande la propensión a confundir estas antítesis lo demostraría una crítica de la teoría del conocimieno de Kant, cuyo total carácter está determinado por la falta de toda distinción fija de estas antítesis. Las funciones categoriales (lógicas) desempeñan sin duda un gran papel en el pensamiento de Kant; pero éste no llega a hacer la fundamental ampliación de los conceptos de percepción e intuición, por encima de la esfera categorial; y no llega a hacerla, porque no aprecia como es debido la gran diferencia entre la intuición y la significación, en la posible distinción y la habitual confusión de éstas, y por ende, no lleva a cabo el análisis de la dis

tinción entre la adaptación inadecuada y la adecuada del significar al intuir. Por lo mismo tampoco distingue entre los conceptos, como significaciones universales de las palabras, los conceptos como especies del representar universal *propio* y los conceptos como objetos universales, es decir, como correlatos intencionales de las representaciones universales. Kant cae desde un principio en el abismo de la teoría del conocimiento metafísico, por acudir a la «salvación» crítica de la matemática, la ciencia natural y la metafísica, antes de haber sometido a análisis esencial y a crítica esclarecedora el conocimiento como tal, la esfera total de los actos en que se lleva a cabo el objetivar prelógico y el pensar lógico, y antes de haber reducido los conceptos y las leyes lógicas primitivas a su origen fenomenológico. Fue fatal que Kant (de quien nos sentimos muy cerca, a pesar de todo) creyera haber despachado la esfera lógica pura, en el sentido más estricto, con la observación de que está sometida al principio de contradicción. No sólo no vio nunca cuán poco poseen las leyes lógicas el carácter de proposiciones analíticas, en *el* sentido por él mismo definido, sino que tampoco vio cuán escasa ganancia se obtiene para esclarecer la función del pensamiento analítico señalando un principio evidente de las proposiciones analíticas.

Adición.—Todas las oscuridades de principio que hay en la crítica kantiana de la razón dependen, en último término, de que Kant no vio claro nunca lo peculiar de la «ideación» pura, de la intuición adecuada de esencias conceptuales y de proposiciones universalmente válidas, que expresan leyes esenciales, o sea, que a Kant le faltó el auténtico concepto fenomenológico de lo *a priori*. Por eso no pudo hacer suyo nunca el único fin posible de una crítica rigurosamente científica de la razón, el fin de indagar las leyes esenciales puras que regulan los actos, como vivencias *intencionales*, en todos sus modos de dar sentido objetivo y de constituir impletivamente el «verdadero ser». Sólo por medio del conocimiento intelectivo de estas leyes esenciales pueden encontrar una respuesta absolutamente satisfactoria todas las cuestiones de pura comprensión que pueden plantearse con sentido acerca de la «posibilidad del conocimiento».

Sección tercera

Esclarecimiento del problema inicial

CAPITULO 9

Actos no-objetivantes como aparentes cumplimientos significativos

§ 67. *No todo significar incluye un conocer*

Después de haber examinado suficientemente, en conexión con problemas mucho más generales, la relación entre la significación y la intuición correspondiente y, a la vez, la esencia del expresar propio e impropio, quedan plenamente aclaradas las difíciles cuestiones que nos han inquietado al comienzo de esta investigación y que nos han servido de primer estímulo para emprenderla.

Ante todo, ya no podremos sucumbir a la tentación que se oculta en una serie de pensamientos ya aludidos [1] y que se impone con insistencia en importantes contextos epistemológicos: el pensamiento que dice que el significar de las expresiones debe ser considerado como un conocer y aun como un clasificar. Se dice: una expresión debe dar expresión a algún acto del que habla; mas para que este acto encuentre la forma de locución adecuada, necesita ser apercibido, conocido, en un modo idóneo, o más concretamente, la representación como representación, la atribución como atribución, la negación como negación, etc.

Respondemos: El término de conocimiento se refiere a una relación entre un acto de pensamiento y una intuición impletiva. Pero los actos de pensamiento no encuentran su expresión en los enunciados y en las partes de los enunciados —por ejemplo, en los nombres—, porque sean pensados y conocidos. Pues si lo fuesen, gracias a esto los depositarios de la significación serían los nuevos actos de pensamiento y *éstos* serían los primariamente expresados; mas para serlo necesitarían, a su vez, de nuevos actos de pensamiento; y así *in infinitum*. Si denomino *reloj* a este objeto intuitivo, llevo a cabo en el nominar un acto de pensamiento y de conocimiento; pero conozco el reloj y no el conocer. Así sucede, naturalmente, en todos los actos

[1] Cf. § 1.

que confieren significación. Si uso en el contexto del discurso expresivo la conjunción *o*, llevo a cabo una disyunción; mas el pensamiento (cuya parte es el oponer disyuntivamente) no se refiere al oponer disyuntivamente, sino a la disyutiva, tal como ella pertenece a la unidad de la situación objetiva. Esta disyuntiva es conocida y objetivamente designada. Por consiguiente, la partícula *o* no es un nombre, ni una designación no-independiente del oponer disyuntivamente; se limita a notificar este acto. Esto vale también, naturalmente, para los juicios enteros. Cuando enuncio, pienso en las cosas; lo que enuncio, y, eventualmente, lo que además conozco, es que las cosas se comportan de esta o aquella manera. Pero no pienso ni conozco el juzgar, como si hiciese igualmente de él un objeto, clasificándolo además como juicio y nombrándolo mediante la forma de expresión.

Pero la adaptación gramatical de la expresión al acto a expresar, ¿no delata un acto de conocer en que tiene lugar esta adaptación? Seguramente, en cierto modo, o en ciertos casos, a saber: siempre que tiene aplicación aquel sentido del término expresar, que nos ha ocupado al comienzo de la presente investigación. Pero no cuando con el expresar se trata del mero notificar, sentido en el cual valen como expresados por las palabras —por los sonidos articulados— toda clase de actos que confieran significación; ni tampoco cuando expresar quiere decir tanto como significar y lo expresado es la significación idéntica. En este último doble sentido expresa algo todo enunciado meramente significativo o intuitivamente cumplido; expresa el juicio (la convicción) o el «contenido» del juicio (la significación proposicional idéntica). Pero en el sentido primeramente señalado sólo expresa algo el enunciado intuitivamente cumplido o a cumplir; siendo de advertir que lo que representa en este caso la «expresión» de la intuición correspondiente no es el mero sonido articulado, sino la locución ya vivificada por el sentido. La función de conferir significación es ejercida en primera línea y en todo caso por la complexión unitaria de las intenciones signitivas suspensas de las palabras. Estas constituyen el mero juzgar signitivo, cuando les falta toda intuición impletiva; y entonces no es llevada a cabo «propiamente», sino sólo mentada signitivamente, la síntesis de la concordancia o no-concordancia que «expresa» (o pretende expresar) la total intención signitiva. Pero si, como sucede en otros casos, se consigue este llevar a cabo propiamente la síntesis indicada, coincide la síntesis «propia» con la impropia (con la síntesis en la significación); ambas son una sola cosa en la idéntica esencia intencional, que representa una y la misma significación, uno y el mismo juicio, ya sea pronunciado de un modo meramente signitivo, ya lo sea de un modo intuitivo. Cosa análoga sucede, como es notorio, en aquellos casos en que sólo algunas de las intenciones verbales están provistas de plenitud intuitiva. Los actos signitivos implican la misma mención que los intuitivos, pero sin la plenitud de éstos; la «expresan» meramente, y esta metáfora resulta tanto más justa, cuanto que estos actos nos conservan el sentido de la intuición, aun después de haber desaparecido los actos intuitivos, como cáscara vacía sin el núcleo intuitivo. En el caso del juzgar in-

tuitivo, la unidad de coincidencia es realmente unidad de conocimiento (aunque no unidad de un conocer relacionante); pero ya sabemos que lo conocido en la unidad de conocimiento no es el acto impletivo —en el presente caso la síntesis judicativa «propia»—, sino su correlato objetivo, la situación objetiva. En la intuición de las cosas llevamos a cabo una síntesis judicativa, un *intuitivo: así es* o *no es así;* y el conocimiento de la situación objetiva intuida tiene lugar adecuándose la intención expresiva con los sonidos articulados asociados a ella (esto es, la expresión gramatical), al acto de intuición de la situación objetiva.

§ 68. *La discusión en torno a la interpretación de las peculiares formas gramaticales que expresan actos no-objetivantes*

Este es el momento de considerar, por último, la controvertida cuestión [2] —de poca apariencia, pero, bien mirada, tan difícil como importante— de si las conocidas formas gramaticales que el lenguaje ha acuñado para los deseos, las preguntas, las voliciones —o hablando en general, para los actos que no pertenecen a la clase de los objetivantes— deben considerarse como *juicios* sobre estos actos, o si también estos mismos, y no meramente los actos objetivantes, pueden funcionar como «expresados», esto es, como dando sentido o cumpliéndolo. Trátese, pues, de proposiciones como *¿es* π *un número trascendente?, ¡el cielo nos asista!,* etc.

La capciosidad de la cuestión revélase en que los lógicos más significados, desde Aristóteles, no han podido ponerse de acuerdo sobre su solución. Como es sabido, ya Aristóteles se oponía a que se equiparase dichas proposiciones a los enunciados. Los enunciados son expresiones para indicar que algo es o no es; los enunciados hacen una aserción, juzgan sobre algo. Sólo con relación a ellos cabe hablar de verdadero y falso. Un deseo, una pregunta, no hacen ninguna aserción. No cabría replicarle al que habla: lo que dices es falso, pues el interlocutor no entendería la objeción.

Bolzano no admitía esta argumentación. Decía: Una pregunta, por ejemplo: *¿en qué relación está el diámetro de un círculo respecto de su perímetro?,* no enuncia nada, ciertamente, sobre aquello *acerca de lo cual* pregunta; no obstante, enuncia algo: nuestro deseo de conseguir conocimiento del objeto acerca del cual preguntamos. La pregunta puede ser ambas cosas, verdadera y falsa. Es esto último, cuando aquel deseo es indicado por ella inexactamente [3].

Pero suscítase la duda de si Bolzano no mezcla aquí dos cosas: la adecuación o la inadecuación de la expresión —es decir, en este caso, del sonido articulado— al pensamiento, y la verdad o falsedad, que afecta al contenido del pensamiento y a su adecuación a la cosa. De la inadecuación de una ex-

[2] Cf. *supra* §§ 1 y ss.
[3] Bolzano, *Wissenschaftslehre,* I, § 22, p. 88.

presión (como sonido articulado) al pensamiento puede hablarse en un doble sentido: o en el sentido de la locución *falta de justeza* —el que habla elige para expresar el pensamiento impletivo palabras cuya significación usual pugna con éste— o en el sentido de la locución *falta de veracidad,* esto es, intencionalmente engañosa, falaz: el que habla no quiere expresar precisamente los pensamientos que le llenan en el momento actual, sino ciertos otros pensamientos, contrarios a éstos y sólo representados por él; y además quiere expresarlos en el mismo modo que si le llenasen. El término de *verdad* no tiene nada que ver con semejantes cosas. Una expresión justa y veraz puede enunciar ambas cosas, una verdad y una falsedad, según que *por su sentido* exprese lo que es o lo que no es; o lo que quiere decir lo mismo, según que su sentido experimente, por medio de una percepción adecuada posible, adecuado cumplimiento o decepción.

Ahora bien, cabría replicar a Bolzano: *Toda* expresión se presta igualmente a hablar de veracidad o falacidad y en general de adecuación e inadecuación. Pero solamente los enunciados admiten verdad y falsedad. Cabe, pues, replicar varias cosas al que enuncia. Lo que dices es falso; ésta es la *objeción objetiva.* Y: tú no hablas verazmente; o también: te expresas sin justeza; éste es el reproche de *falacidad* y de *falta de justeza.* Al que pregunta sólo pueden dársele respuestas de esta última clase. El que pregunta finge acaso, o emplea sus palabras inexactamente y dice una cosa distinta de la que en realidad quiere decir. Pero no se le hará la objeción objetiva, pues no defiende, precisamente, ninguna cosa. Si se quisiera usar la objeción referente a la inadecuación de la expresión como prueba de que la proposición interrogativa enuncia un juicio, a saber, el juicio que se expresaría íntegramente en la forma: *yo pregunto si...,* habría que proceder consecuentemente lo mismo con toda expresión, o sea, habría que considerar como el sentido propio de todo enunciado el que encontraría su expresión adecuada en la forma de elocución: *yo enuncio que...* Pero esto mismo debería valer para las nuevas formas y vendríamos a un regreso infinito. Es fácil ver con intelección, además, que el cúmulo de enunciados siempre nuevos no es un mero cúmulo de palabras, antes bien, proporciona enunciados modificados, que no son equivalentes a los primitivos, ni mucho menos, pues, idénticos a ellos en significación. ¿No nos fuerza esta consecuencia absurda a reconocer una diferencia esencial entre unas y otras formas de proposición? [4].

Pero en este punto cabe tomar una doble posición. O se dice: la cuestión de la veracidad afecta a toda expresión; por tanto, corresponde a toda expresión en cuanto tal un juicio, el juicio que se refiere a la vivencia que notifica el que habla. Quien habla notifica algo, y a esto corresponde el juicio notificante. Pero lo que es notificado o expresado es algo distinto: en la proposición interrogativa es la pregunta; en la proposición imperativa es la orden; en la proposición enunciativa es el juicio. Toda pro-

[4] El próximo parágrafo nos enseñará cómo debe entenderse en verdad esta diferencia (cf. el aparte final).

posición enunciativa implica, según esto, un doble juicio: un juicio sobre esta o aquella situación objetiva, y un segundo juicio que el que habla pronuncia sobre este juicio como vivencia suya.

Esta parece ser la posición de Sigwart. Leemos [5]: «El imperativo incluye también una aserción: que el que habla quiere en este preciso momento la acción exigida por él. El optativo, que desea lo expresado. Pero esta aserción está implícita en *el hecho de hablar,* no en el contenido de lo expresado. De igual modo contiene también toda proposición enunciativa de la forma *A* es *B*, meramente por el hecho de hablar, la aserción de que el que habla piensa y cree lo que dice. *Estas aserciones sobre el estado subjetivo del que habla, las cuales están implícitas en el hecho de que hable,* y son válidas en el supuesto de que sea veraz, *acompañan en igual modo a todo hablar* y no pueden fundar, por tanto, ninguna distinción entre las diversas proposiciones.»

Pero *otra* interpretación sería rechazar el juicio notificante y, por ende, la duplicidad de juicios —en el caso de la proposición enunciativa— como una complicación accidental, que sólo sobrevendría en ocasiones excepcionales, y que en las restantes sería introducida por la reflexión descriptiva, y sostener, por el contrario, que en todo caso de expresión adecuada y no abreviada ocasionalmente, lo expresado es esencialmente una sola cosa: en la proposición interrogativa, la pregunta; en la proposición desiderativa, el deseo; en la proposición enunciativa, el juicio. Antes de llevar a cabo estas investigaciones, yo mismo consideraba esta posición como inevitable, por difícilmente compatible que pareciese con otros hechos fenomenológicos. Parecíanme, en efecto, convincentes las siguientes argumentaciones, que reproduzco ahora con la crítica adecuada.

§ 69. *Argumentos en pro y en contra de la interpretación aristotélica*

1. Según la teoría que se aparta de Aristóteles, el que hace una pregunta, por ejemplo, comunica al otro su deseo de ser informado acerca de la situación objetiva en cuestión. Esta comunicación relativa a la vivencia actual del que habla es —se dice— un enunciado, como toda comunicación. Es cierto que en la forma interrogativa no se dice expresamente: *yo pregunto si...* La forma interrogativa se limita a caracterizar la pregunta como pregunta. Pero es que la expresión es una expresión ocasionalmente abreviada. Las circunstancias en que se exterioriza el acto hacen por sí mismas comprensible que quien pregunta es el mismo que habla. La plena significación de la proposición no reside, pues, en lo que ella significa por su tenor literal; sino que está determinada por la ocasión, es decir, por la referencia a la persona que habla en el mismo momento.

Cabría, empero, replicar varias cosas *en favor* de la interpretación aristotélica.

[5] Sigwart, *Logik,* I, 17 y s., n.

α) El argumento sería no menos justo para las proposiciones enunciativas; deberíamos, pues, interpretar la expresión *S es P* como una abreviación ocasional de la nueva expresión: *yo juzgo que S es P,* y así *in infinitum.*

β) El argumento se basa en que el sentido expreso de la proposición interrogativa es distinto del real. No puede negarse, en efecto, que en la proposición interrogativa y desiderativa no se expresa necesariamente la relación del deseo con el que desea, como tampoco en la proposición enunciativa la relación del juicio con el que juzga. Pero si esta relación no se encuentra en el sentido expreso de la proposición, sino sólo en el ocasionalmente cambiante, se ha concedido tanto como se podía desear. En ciertas circunstancias puede modificarse la significación expresa; pero hay también circunstancias en las cuales la significación expresa es exactamente la intencional. Pues bien, en ellas se expresa la mera pregunta (e igualmente el mero ruego, la mera orden, etc.) en un modo perfectamente adecuado.

γ) La comparación exactamente practicada con las proposiciones enunciativas normales habla también a favor de la interpretación aristotélica. En el discurso comunicativo una proposición enunciativa notifica un acto de juzgar, mientras que es la forma gramatical de la misma la que da expresión al juicio como tal. Por eso la simple exteriorización de una proposición de esta forma gramatical lleva consigo el efecto de que aquel a quien se dirige la palabra entienda que el que habla juzga. Pero este efecto no puede constituir la significación de la expresión, puesto que ésta significa lo mismo en el discurso solitario que en el comunicativo. La significación reside más bien en el acto de juicio: es el contenido idéntico del juicio.

Pues esto mismo puede valer para las proposiciones interrogativas. La significación de la proposición interrogativa sigue siendo la misma, trátese de una pregunta interior o de una pregunta dirigida a otro. La relación con el que habla y con aquel a quien se habla pertenece a la mera función comunicativa, lo mismo en este caso que en el que nos ha servido de término de comparación. Y así como en aquél lo que constituye la significación es el «contenido del juicio», o sea, cierto carácter específico del juicio de este o aquel contenido determinado, así en este caso lo que constituye la significación de la proposición interrogativa es el contenido de la pregunta. Esta significación normal puede experimentar en ambos casos modificaciones ocasionales. Podemos expresar una proposición enunciativa no siendo nuestra intención primaria comunicar la respectiva situación objetiva, sino el hecho de que tenemos esta convicción y pensamos defenderla. Esta intención puede ser corroborada y entendida quizá utilizando medios heterogramaticales (acento, gesto). Entonces hay en el fondo un juicio referente al juicio expreso. Igualmente en el caso de una proposición interrogativa o desiderativa; la intención primaria puede residir, no en el mero deseo, sino más bien en el hecho de que queremos expresar el deseo al que nos escucha. Naturalmente, esta interpretación no podrá ser exacta en todos los casos. No puede serlo en algunos casos, como cuando, por ejemplo, se

escapa espontáneamente del corazón un ardiente deseo. La expresión está entonces íntimamente unida al deseo; se adapta a él simple e inmediatamente.

Crítica.—Si miramos las cosas más de cerca, vemos que esta argumentación sólo ha demostrado que no puede pertenecer al sentido de toda proposición un pensamiento que tenga referencia a la relación comunicativa. Se ha refutado el contraargumento que se edifica sobre el falso supuesto de que toda expresión es una comunicación y toda comunicación un juicio sobre las vivencias internas (notificadas) del que habla. Pero no su tesis —o al menos no modificándola adecuadamente. No está excluida la posibilidad de que las proposiciones discutidas, las proposiciones desiderativas, rogativas, imperativas, etc., sean juicios sobre las vivencias correspondientes (los actos de desear, rogar, querer), y de que sólo por serlo puedan dar expresión adecuada a estas vivencias. Si no se encuentra espacio para juicios en el sentido estricto de predicaciones (que es como consideraba Aristóteles las proposiciones discutidas), quizá se encuentre para juicios en el sentido lato de objetivaciones ponentes en general.

Sobre el punto α) advertimos además que la situación no es la misma para los enunciados y, por ejemplo, para las preguntas. Si convertimos la proposición *S es P* en la proposición *yo juzgo que S es P,* o en cualquier proposición análoga que exprese, por indeterminadamente que sea, la relación con un sujeto que juzga, no obtenemos significaciones meramente modificadas, sino significaciones que ni siquiera son equivalentes a las primitivas; pues la proposición simple puede ser verdadera y la subjetivada falsa, y a la inversa. Muy distinto es en el otro caso que comparamos. Podrá rechazarse el hablar en él de verdadero y falso; siempre se encontrará un enunciado que *diga esencialmente lo mismo* que la primitiva forma interrogativa, desiderativa, etc., por ejemplo: *¿es S P?* = *yo deseo* o *se desea saber si S es P,* etc. ¿No estará implícita, pues, en semejantes formas de proposición, una relación con el que habla, aunque sólo sea una relación indeterminada, o significada accesoriamente? ¿No indica la subsistencia de la «mención esencial», en la conversión en proposiciones enunciativas, que los actos que dan significación deben pertenecer, por lo menos, a la misma clase de los juicios? Y con esto quedaría despachado también el punto β); lo importante para la significación no sería la mera vivencia de deseo o de voluntad, sino la intuición interna de ella (y la significación ajustada a ella). Pero esta interpretación toca al argumento siguiente:

2. Todavía puede intentarse en otro modo interpretar como juicios las formas de expresión discutidas. Cuando expresamos un deseo, aunque sólo sea en el discurso solitario, aprehendemos en palabras el deseo y el contenido deseado, o sea, representamos el deseo y lo que le constituye. Pero el deseo no es un deseo cualquiera, meramente representado, sino el deseo percibido en el mismo instante, el deseo vivo. Y de él como tal queremos dar noticia. Por consiguiente, lo que encuentra expresión no es la mera representación, sino la percepción interna, es decir, realmente un

juicio, bien que no en un juicio de la especie de los enunciados habituales, que enuncian predicativamente algo sobre algo. En la expresión del deseo trátase tan sólo de aprehender conceptualmente (=significativamente), en simple posición, la vivencia interiormente percibida, y de expresar su simple existencia; no de llevar a cabo una predicación relacionante sobre la vivencia, que ponga ésta en relación con el sujeto viviente.

Contra esta interpretación álzase la objeción de que la situación es exactamente la misma para los juicios enunciados que para todas las demás vivencias expresas. Cuando enunciamos, juzgamos; y en palabras no aprehendemos solamente las representaciones que sirven de base al juicio sino también el juicio mismo (en la forma del enunciado). Por tanto, deberíamos concluir también en este caso que el juicio es percibido interiormente y que la significación del enunciado reside en el simple juicio ponente sobre lo percibido, esto es, sobre el juicio. Si no hay nadie que encuentre aceptable esta interpretación en el caso del enunciado, tampoco podrá ser tomada seriamente en consideración en el caso de las restantes proposiciones independientes. Recordemos lo expuesto en el último parágrafo. Las expresiones que se incorporan a las vivencias expresadas no pueden referirse a ellas como nombres, o como análogas a los nombres, como si las vivencias fuesen primero representadas *objetivamente* y luego puestas bajo conceptos, o como si, por tanto, tuviese lugar una subsunción y predicación con cada nueva palabra entrante. Quien juzga que el oro es amarillo no juzga que sea oro la representación que él tiene simultáneamente con la palabra oro; ni juzga que el modo de juicio que él lleva a cabo con la palabra *es* caiga bajo el concepto del *es*, etc. En verdad, el *es* no es un signo verbal del juicio, sino un signo del ser, que corresponde a la situación objetiva. Y *oro* no es el nombre de una vivencia de representación, sino de un metal. Las expresiones sólo son nombres de vivencias cuando las vivencias se tornan en la reflexión objetos de la representación o de la judicación. Lo mismo vale para todas las palabras —incluso las sincategoremáticas— con relación a lo objetivo que diseñan a su manera, aunque no lo nombren como nombres.

La expresión no se agrega, pues, en el modo de una signatura nominal, al acto que nos llena en el mismo momento, al acto en que vivimos, sin juzgar reflejamente sobre él. La expresión pertenece más bien al contenido concreto de este acto mismo. Juzgar expresamente es juzgar; desear expresamente es desear. Nombrar un juicio o un deseo no es juzgar o desear, sino justamente nombrar. El juicio nombrado no necesita ser nunca juzgado por el que lo nombra, ni el deseo nombrado deseado nunca por él. Ni tampoco en el caso contrario es la nominación expresión del juicio o del deseo, sino expresión de una representación referente a ellos.

Crítica.—También esta objeción pone al desnudo la flaqueza de la argumentación precedente, tan seductora a primera vista. Para esta objeción, como ya para nuestras reflexiones anteriores, es seguro que no toda expresión supone como tal un juicio u otro acto que haga de la vivencia noti-

ficada el objeto. Pero, una vez más, no se ha refutado con esto la tesis misma; no se ha probado que las formas de proposición discutidas no sean juicios sobre las respectivas vivencias de deseo, de pregunta, de ruego, o expresiones de su simple existencia en el que habla. Ciertamente, nombrar un deseo *todavía no* es desear; pero vivir un deseo y nombrarlo ¿no es *también* desear? Así, pues, aun cuando desear expresamente sea *por necesidad* un desear nominativo o enunciativo, vale la afirmación de que desear expresamente es un desear y no un mero nombrar.

3. Las expresiones discutidas tienen la forma de proposiciones y, en ocasiones, también de proposiciones categóricas con sujeto y predicado. Ya esto pone de relieve que pueden tomarse por su contenido como predicaciones, y no precisamente como predicaciones siempre sobre el mismo sujeto táctico: yo. Por ejemplo, *Dios proteja al emperador, Francisco debería cuidarse, el cochero debe enganchar*. Es enunciado un «quiera» o un «debe» y se considera al sujeto correspondiente como sometido a una petición o una obligación.

Cabría replicar: Cuando el debe vale como predicado objetivo y como tal es atribuido de hecho, la proposición no tiene la significación de un deseo o de una orden, o no tiene esta sola significación. Cabe enunciar como válida una obligación objetiva, sin que el que enuncia necesite vivir un acto de la especie a que pertenece la conciencia actual de la obligación. Si sé cómo está ligada la voluntad de una persona por su condición de servidor, o por la costumbre y la moralidad, puedo juzgar que debe y tiene que hacer algo. Pero con ello no expreso ningún desear, apetecer, ni deber vivo. Los enunciados de «deber» pueden servir también —en función ocasional— para expresar semejantes actos; por ejemplo, *Juan debe enganchar*. Es claro que lo expresado en este caso no es meramente la obligación objetiva, sino mi voluntad. Esto no encuentra expresión en las palabras mismas, pero sí por medio del tono y de las circunstancias. En tales circunstancias la forma predicativa se subroga indudablemente con mucha frecuencia a la forma desiderativa o imperativa, es decir, la predicación del deber, implícita en el tenor literal, no es llevada a cabo o resulta algo secundario. Finalmente es también innegable que la interpretación predicativa sólo tiene visos de verdad en algunos casos. No seguramente en las preguntas. El mismo Erdmann, que propende en general a ella, no la preconiza en éstas [6].

Crítica.—Es discutible que esta refutación sea suficiente. Es indudable que el predicado «deber» tiene frecuentemente un sentido y un valor objetivos; pero no se ha demostrado en modo alguno que, cuando no sucede así, tampoco se predique nada, ni en general se juzgue. Podría decirse: cuando dirigimos una orden a alguien, por ejemplo, al cochero Juan la orden de que debe enganchar, Juan vale para nosotros como sometido a nuestra voluntad; como tal es considerado por nosotros y como tal interpelado en la forma de expresión. Decimos: *Juan, engancha*. Juan es pre-

[6] Cf. B. Erdmann, *Logik*, I, § 45, pp. 271 y ss.

dicado aquí como el que debe enganchar; y lo es, naturalmente, en la espera del resultado práctico correspondiente, y no con el designio de hacer constar meramente el hecho de que vale para mí como tal. La expresión de la orden es una expresión relativa. No podemos representarnos a nadie como receptor de una orden, sin representarnos a la vez, en modo determinado o indeterminado, un emisor de la orden. Cuando ordenamos nosotros mismos, nos consideramos como emisores de la orden. Mas para esto no es menester una expresión explícita, como cosa comprensible de suyo. En lugar de la forma circunstanciada: *yo ordeno...*, usamos el breve imperativo, alusivo por su forma a la relación comunicativa. La forma de expresión con el debe (o el tiene que) no es usada primitivamente por el emisor de la orden en el actual dirigir la palabra al receptor de la misma (presente a él), sino en general cuando se trata de dar una expresión más objetiva a la intención de la voluntad propia o ajena; así, por ejemplo, en el caso de terceras personas que transmiten la orden, o como expresión de la voluntad legisladora en la ley. Fuera de la comunicación entre el emisor de la orden y el receptor de la misma, pierde su aplicabilidad el imperativo, que está adaptado precisamente a la situación de conciencia del primero. Esta interpretación puede extenderse a todos los casos. Se dirá: en el optativo, lo deseado es representado, nombrado y en todo caso enunciado como deseado. Igualmente en la forma rogativa lo rogado como rogado; en la forma interrogativa lo preguntado como preguntado, etc. Estos actos son puestos representativamente en relación con sus objetos intencionales, y así se tornan objetivos en sí mismos como predicados de reflexión.

En la relación comunicativa, muchas otras expresiones tienen también, como las órdenes, la función de decir al que escucha, en el modo de expresiones esencialmente ocasionales, que el que habla lleva a cabo los actos notificados (de ruego, de enhorabuena, de pésame) en referencia intencional a él, al que escucha. Como toda clase de expresiones pueden ser sustentadas con plena conciencia por el deseo de comunicarse mediante ellas con el otro, de darle conocimiento de las propias convicciones, dudas, esperanzas, etc., todas ellas son acompañadas eventualmente por actos de reflexión sobre estas vivencias internas y, más concretamente, por actos de intuición de las mismas, que las refieren al yo y a la persona a quien va dirigida la palabra. Esto vale también, pues, para los enunciados comunicativos. Pero estos actos de reflexión y referencia no pertenecen todavía a la significación del enunciado, ni a la de las demás expresiones en general. En cambio, esto puede decirse muy bien de las expresiones de la clase discutida, las cuales están dirigidas íntegramente a las vivencias internas del que habla.

En la vida solitaria del alma desaparece la referencia a aquel a quien se dirige la palabra (prescindiendo de los casos excepcionales de hablarse, preguntarse, desearse, ordenarse a sí mismo) y las correspondientes expresiones subjetivas que siguen siendo aplicables se convierten en expresiones del simple ser de las vivencias internas, con una referencia más o menos clara

al yo. La pregunta monológica, o quiere decir: *yo (me) pregunto si...*, o desaparece por completo la referencia al yo; la expresión interrogativa se torna mero nombre y ni aun siquiera esto, tomada en el fondo. Pues la función normal del nombre señala al mismo un puesto en una relación predicativa o atributiva, de la cual no puede hablarse ahora. Al identificarse la expresión en el modo de un conocimiento con la vivencia interna intuida, brota una complexión que tiene el carácter de un fenómeno cerrado en sí. Como en esta complexión es la pregunta el acto en que preferentemente vivimos, mientras que la expresión se limita a adaptarse a este acto, significándolo y articulándolo, llamamos pregunta a la complexión entera. El conocimiento no funciona en este caso teoréticamente; esto lo hace sólo en la predicación, y en este caso no se predica; la pregunta es conocida y expresada, pero no convertida en sujeto u objeto de actos predicativos. Es notorio, en fin, que este sentido directamente expresivo de la proposición interrogativa es un elemento de la proposición interrogativa predicativa, o de la significación que corresponde a las circunstancias modificadas.

§ 70. *Solución*

Si se entienden por juicios las predicaciones, las proposiciones discutidas *no son en todos los casos expresiones de juicios,* con arreglo a las anteriores consideraciones. Sin embargo, aun en tales casos nos separa un abismo infranqueable de los lógicos que se adhieren a Aristóteles. Según ellos, nombres, enunciados, proposiciones desiderativas, proposiciones interrogativas, mandados, etc., serían formas de expresión *del mismo orden* en el siguiente sentido: los nombres dan expresión a las representaciones, los enunciados a los juicios, las proposiciones desiderativas a los deseos, etc. Como actos de dar significación pueden funcionar en modo exactamente igual representaciones, juicios, deseos, preguntas, etc., en suma, actos de toda especie; pues *dar expresión a actos* quiere decir lo mismo en todos estos casos, quiere decir encontrar su significación en estos actos. Nosotros encontramos, por el contrario, *una diferencia fundamental,* al comparar los nombres y los enunciados con las expresiones del grupo discutido: los actos de representar o de juzgar «expresados» en los nombres y en los enunciados dan significación (o cumplen la significación), pero no son ellos los significados; no son objetivos en el nombrar y predicar, sino *constituyentes de objetos.* En el otro lado y en exacto contraste con esto, encontramos en todas las expresiones discutidas que los actos «expresados» resultan *objetivos* para nosotros, aunque dan presuntamente significación. Ello sucede, como hemos visto, por un lado en virtud de intuiciones internas que se dirigen reflejamente a estos actos, y las más de las veces también en virtud de actos relacionantes fundados en estas intuiciones; y por otro lado en virtud de ciertas significaciones, eventualmente sólo en parte expresadas, las cuales se adaptan a las intuiciones y relaciones internas en el modo del conocer,

de suerte que sus objetos, o sea, los actos de preguntar, desear, ordenar, etcétera, se convierten en objetos nombrados o expresados de cualquier otra manera y eventualmente en elementos de las situaciones objetivas predicadas. En estos actos objetivantes residen, pues, las verdaderas significaciones de las expresiones discutidas. No se trata en ellas de actos de dar significación, que pertenezcan a géneros fundamentalmente nuevos, sino de casos particulares y accidentales del solo y único género: intención significativa. Ni tampoco los actos que cumplen la significación pertenecen a géneros diversos, sino al solo y único género intuición. Lo expresado por las formas gramaticales y sus significaciones no son los deseos, las órdenes, etc., *mismos,* sino que lo que sirve de cumplimiento son las *intuiciones* de estos actos. Si comparamos la proposición enunciativa y la proposición desiderativa, no debemos coordinar el *juicio* y el deseo, sino la *situación objetiva* y el deseo.

Según esto, se obtiene este resultado:

Las presuntas expresiones de actos no-objetivantes son casos particulares, sobremanera importantes práctica y, sobre todo, comunicativamente, pero por lo demás accidentales, de los enunciados o de las otras expresiones de actos objetivantes.

La importancia fundamental de la cuestión tratada reside en que de su solución depende que se pueda defender la teoría de que todo significar en intención y cumplimiento es de un solo género —del género de los actos objetivantes, con su fundamental división en actos significativos e intuitivos—, o que sea menester decidirse a admitir que dan significación o la cumplen actos de todo género. Y también resulta de no escasa significación, porque llama la atención sobre el triple y fundamental equívoco latente en el término de actos expresados, con cuyo análisis ha empezado la presente investigación [7]. Por *actos expresados* puede entenderse:

1. Los actos *significativos* que dan significación a la expresión en general y que mientan en su modo significativo cierta objetividad.

2. Los actos *intuitivos* que cumplen frecuentemente la mención significativa de la expresión, o sea, que representan intuitivamente, y en un «sentido» intuitivo igual, los objetos mentados significativamente.

3. Los actos que son los *objetos* de la significación y a la vez de la intuición, en todo caso en que una expresión expresa (*scilicet,* en el segundo sentido) *las vivencias propias que tiene en aquel momento* el que habla. Si estos actos no pertenecen a los objetivantes, no pueden desempeñar nunca, por naturaleza, las funciones señaladas en 1 y 2.

La razón de toda la dificultad reside en lo que sucede en el caso de la aplicación directa de las expresiones o de los actos expresivos a las vivencias internas aprehendidas intuitivamente: los actos significativos son plenamente cumplidos por las intuiciones internas correspondientes a ellos, o sea, unos y otras se hallan fundidos del modo más íntimo, mientras que,

[7] Cf. § 2.

a la vez, las intuiciones como internas, se reducen a la simple presentación de los actos significados.

Advertimos finalmente que la distinción empleada más arriba frente a Bolzano —si sólo se puede hacer la *objeción subjetiva* (referente a la veracidad o a la adecuación de la expresión) o también se puede hacer la *objeción objetiva* (que afecta a la verdad y falsedad objetivas)— no tiene, bien mirada, una conexión esencial con la cuestión discutida aquí. Pues alcanza en general a la distinción entre las expresiones que se refieren a las vivencias de acto propias, intuitivamente aprehendidas, y aquellas que no tienen tal referencia. Pero entre las primeras hay muchas predicaciones indiscutibles. Así, todos los enunciados de la forma: *yo pregunto si...*, *yo ordeno o deseo que...*, etc. Y adviértase bien: tampoco en los juicios subjetivos así formulados puede hacerse ninguna objeción objetiva. Tales juicios son verdaderos o falsos, pero *la verdad coincide en este caso con la veracidad.* En los otros enunciados, los que se refieren a algo «objetivo» (esto es, no al sujeto que se expresa ni a sus vivencias), la cuestión objetiva concierne a la significación; la cuestión de la veracidad depende de la posibilidad de un enunciar aparente, en el cual falta el acto propio y normal de significar. No se juzga, sino que se representa la significación enunciativa en el nexo de una intención de engaño.

Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos

1

Los conceptos de *percepción externa* y *percepción del yo,* de *percepción sensible* y *percepción interna,* tienen para el hombre ingenuo el siguiente contenido. *Percepción externa* es la percepción de cosas externas, de sus cualidades y relaciones, de sus cambios y acciones recíprocas. *Percepción del yo* es la percepción que cada cual puede tener de su propio yo y de sus propiedades, estados y operaciones. Si se preguntase al hombre ingenuo quién es este yo percibido, respondería señalando su apariencia corporal y enumerando sus vivencias pasadas y presentes. Si se le preguntase luego si todo esto es percibido de hecho en la percepción del yo, respondería naturalmente que, así como la cosa externa percibida tiene y ha tenido en el curso de sus cambios muchas propiedades que en el momento no «caen dentro de la percepción», exactamente lo mismo vale para el yo percibido; en los diversos actos de percepción del *yo* caen dentro de la percepción estas o aquellas representaciones, sentimientos, deseos, actividades corporales, etc., del yo, según las circunstancias, como caen dentro de la percepción *externa,* por ejemplo, el exterior o el interior, estos o aquellos lados y partes de una casa. Mas, notoriamente, el objeto percibido es el yo en un caso y la casa en el otro.

Para el hombre ingenuo no coincide enteramente el segundo par de conceptos (el de la *percepción sensible* y la *percepción interna)* con el que acabamos de dilucidar (el de la percepción externa y la percepción del yo). Es percibido sensiblemente lo que es percibido por la vista, el oído, el olfato y el gusto, en suma, por los órganos de los sentidos. En esta esfera entran para cada cual, no meramente las cosas externas, sino también el propio cuerpo y las propias actividades corporales, como andar y comer, ver y oír. Por el otro lado, como percibidas interiormente se designan en primer término las vivencias «espirituales», como pensar, sentir, querer; pero también todo lo que, como éstas, es localizado en el interior del cuerpo y no es referido a los órganos exteriores.

En el lenguaje filosófico ambos pares de términos —habitualmente se

prefiere el par «percepción interna y externa»— dan expresión a un solo par de conceptos. Después de haber Descartes separado radicalmente *mens* y *corpus*, introdujo Locke en la filosofía moderna las dos clases de percepción correspondientes, bajo el título de *sensation* y *reflexion*. Esta distinción ha seguido imperando hasta hoy. La percepción externa es, según Locke, nuestra percepción de los cuerpos; la interna, la percepción que nuestro «espíritu» o el «alma» posee de sus propias operaciones (las *cogitationes* en el sentido cartesiano). Es, pues, ésta una *división de las percepciones determinada por la distinción entre los objetos de la percepción.* A la vez se coordina con ella una diferencia en el *modo de originarse*. En un caso la percepción brota de las acciones que las cosas físicas ejercen sobre el espíritu por medio de los órganos de los sentidos; en el otro caso, de la reflexión sobre las operaciones que el espíritu lleva a cabo sobre la base de las «ideas» adquiridas ya mediante la sensación.

2

En estos últimos tiempos se han hecho muchos esfuerzos para modificar y profundizar adecuadamente las definiciones visiblemente vagas y toscas de Locke.

Impulsaban a ello, *por una parte,* intereses *epistemológicos* generales. Recordemos la antigua y tradicional apreciación del valor epistemológico relativo de ambas especies de percepción: *la percepción externa es engañosa, la interna evidente.* En esta evidencia reside uno de los pilares básicos del conocimiento, que el escepticismo no puede conmover. La percepción interna es también la única en que corresponde al acto de percepción su objeto, y le corresponde verdaderamente; más aún, es inherente a él. Ella es, dicho exactamente, la única percepción que merece su nombre. En interés de la teoría de la percepción era menester, por ende, investigar con más exactitud la esencia de la percepción interna a diferencia de la externa.

Por otra parte, entraban en consideración intereses *psicológicos*. Tratábase de la archidiscutida *fijación de los dominios de la psicología empírica;* principalmente de probar su derecho de autonomía frente a las ciencias de la naturaleza, delimitando una esfera de fenómenos peculiar a ella. Ya la posición epistemológica, que se solía conceder a la psicología, como disciplina filosófica fundamental, exigía una definición de sus objetos que fuese lo menos comprometida posible epistemológicamente, o sea, que no tratase realidades trascendentes —sobre todo de índole tan discutida como el alma y los cuerpos— al modo de datos comprensibles de suyo. La clasificación de las percepciones de Locke hizo precisamente este supuesto; no era, pues, inmediatamente apropiada (ni estaba tampoco destinada a ello) para fundar una definición de la psicología y satisfacer los intereses citados. Además está claro que una vez que, sobre la base de la previa distinción entre cosas corporales y espirituales, quedó estatuida una división de las percepciones,

ésta no podía servir para proporcionar a su vez una base de distinción entre la ciencia de los fenómenos corporales y la de los espirituales. La cosa sería distinta si se llegase a obtener, conservando la extensión de las clases, *notas puramente descriptivas* para la distinción de las *percepciones* o para la distinción de los *fenómenos* corpóreos y psíquicos correspondientes a ellas; es decir, notas que no exigiesen ninguna clase de supuestos epistemológicos.

La meditación cartesiana sobre la duda parecía abrir un camino accesible, a causa del carácter epistemológico de la percepción interna que resalta en ella. Ya hemos tocado antes este carácter. La serie de pensamientos que se ensarta a él es la siguiente:

Por mucho que yo pueda extender la duda crítica acerca del conocimiento, hay algo de que no puedo dudar mientras lo estoy viviendo: de que existo y dudo, de que represento, juzgo, siento, o como quiera que se llamen los fenómenos interiormente percibidos; una duda en semejante caso sería evidentemente antirracional. Así, pues, de la existencia de los objetos de la percepción interna tenemos *evidencia*, ese clarísimo conocimiento, esa certeza inatacable que distingue al saber en el sentido más estricto. Enteramente distinto es lo que pasa con la percepción externa. Fáltale la evidencia, y una frecuente contrariedad en los enunciados que se confían a ella muestra de hecho que es capaz de hacernos sufrir el espejismo de sus errores. Por ende, no tenemos de antemano ningún derecho a creer que los objetos de la percepción externa existan real y verdaderamente como nos aparecen. Tenemos incluso varias razones para admitir que en realidad no existen, o sea, que sólo pueden pretender una existencia fenoménica o «intencional». Si se introduce en el concepto de la percepción la realidad del objeto percibido, la percepción externa no es percepción en este sentido riguroso. En todo caso, el *carácter de la evidencia* nos suministra ya una *nota descriptiva* que diferencia unas y otras percepciones y que está libre de toda suposición sobre realidades metafísicas. Es un carácter que es dado o que falta con la vivencia misma de la percepción, y esto solo es lo que determina la división.

Si consideramos ahora los *fenómenos* que nos son presentados en unas y otras percepciones, constituyen, como es innegable, *clases esencialmente distintas*. No quiere decirse con esto que sean esencialmente distintos los objetos en sí, que suponemos, con razón o sin razón, por detrás de estos fenómenos, o sean, las almas y los cuerpos, sino que considerados *de un modo puramente descriptivo*, prescindiendo de toda trascendencia, hay que comprobar entre ellos una diferencia infranqueable. En un lado encontramos las *cualidades sensibles*, que forman ya por sí una unidad descriptivamente cerrada, haya o no sentidos y órganos de los sentidos. Esta unidad es un género en el riguroso sentido aristotélico de la palabra. Agréganse los momentos necesariamente enlazados, ya sea a las cualidades sensibles en general, ya a los distintos círculos de cualidades (rigurosas especies aristotélicas, a su vez), así como, a la inversa, los momentos que suponen por

su parte necesariamente cualidades y sólo pueden llegar a tener un ser concreto unidos con ellas. Entran en consideración a este respecto conocidas leyes, por ejemplo: no hay en la intuición nada espacial sin cualidad. Según algunos, debe admitirse también la inversa: no hay cualidad que no sea espacial. Otros sólo admiten ciertos casos particulares: no hay ningún color, ninguna cualidad táctil, que no sea espacial, etc. Otras leyes pertenecientes a este grupo serían: no hay ninguna cualidad de sonido sin intensidad, ningún timbre sin cualidades de sonido, y así sucesivamente [1].

En el otro lado encontramos fenómenos como representar, juzgar, presumir, desear, esperar, etc. Aquí entramos en otro mundo, por decirlo así. Estos fenómenos podrán tener relación con lo sensible, pero en sí mismos son «incomparables» a lo sensible; más exactamente, no son de uno y el mismo género (auténtico). Una vez que se ha puesto en claro con ejemplos la unidad descriptiva de esta clase, encuéntrase también con alguna atención una nota positiva que la caracteriza, la nota de la «in-existencia intencional».

Naturalmente, también la anterior distinción descriptiva de las percepciones internas y externas puede servir para llevar a cabo la de ambas clases de fenómenos. Es ahora una buena definición decir: los fenómenos psíquicos son los fenómenos de la percepción interna, los psíquicos los de la externa [2].

Una consideración más exacta de las dos especies de percepciones parece conducir, de este modo, no sólo a una caracterización descriptiva de ellas mismas, epistemológicamente significativa, sino también a una división fundamental, y asimismo descriptiva, de los fenómenos en dos clases, la de los fenómenos físicos y la de los psíquicos. A la vez, parece alcanzado el fin de una definición de la psicología y de la ciencia natural no comprometida metafísicamente, no orientada por los supuestos datos del mundo trascendente, sino por los verdaderos datos de los fenómenos.

Los fenómenos físicos ya no son, pues, definidos como los fenómenos que proceden de la acción de los cuerpos sobre nuestra alma por medio de los órganos de los sentidos; ni los fenómenos psíquicos como los fenómenos con que nos encontramos en la percepción de las operaciones de nuestra alma. Por ambas partes, es ahora lo decisivo, única y exclusivamente, el carácter descriptivo de los fenómenos, tales como los vivimos. Por ende, la psicología puede ser definida como la ciencia de los fenómenos psíquicos y la ciencia natural como la de los físicos.

[1] Es sorprendente que nunca se haya intentado fundar una definición positiva de los «fenómenos físicos» en estas relaciones intuitivas. Señalándolas, me aparto algo del papel de expositor. Naturalmente, para emplearlas de un modo formal habría que tomar en la debida consideración el doble sentido del término de fenómenos físicos, que pronto dilucidaremos.

[2] Así Brentano en su *Psicología* (pp. 35 y s. de la edición española) señala como «carácter distintivo» de todos los fenómenos psíquicos: «que éstos sólo son percibidos en la conciencia interna, mientras que la única percepción posible de los fenómenos físicos es la externa». Explícitamente, dice en la p. 37 que por esta determinación quedan los fenómenos psíquicos «suficientemente caracterizados». La expresión: conciencia interna equivale aquí a percepción interna.

Mas para responder realmente al estado de las ciencias dadas, estas definiciones necesitan ciertas restricciones, que aluden a las hipótesis metafísicas explicativas; empero, sólo como hipótesis explicativas aluden a ellas, mientras que los fenómenos siguen presentándose, en sus diferencias descriptivas, como los verdaderos puntos de partida y como los objetos a explicar.

«Sobre todo, la definición de la ciencia de la naturaleza necesita determinaciones restrictivas. Pues ésta no trata de todos los fenómenos físicos; no trata de los de la fantasía, sino sólo de los que aparecen en la sensación. Y aun tocante a éstos, sólo establece leyes en cuanto dependen de la excitación física de los órganos sensoriales. Podría formularse el problema científico de la ciencia de la naturaleza, diciendo: la ciencia de la naturaleza es aquella ciencia que trata de explicar la sucesión de los fenómenos físicos de las sensaciones normales y puras (no influidas por ningún estado ni proceso psíquico especial), fundándose en la hipótesis de la acción sobre nuestros órganos sensoriales de un mundo, extendido de modo semejante al espacio, en tres dimensiones, y transcurriendo de modo semejante al tiempo, en *una dimensión*. Sin dar una explicación sobre la naturaleza absoluta de este mundo, se contenta con atribuirle fuerzas, que provocan las sensaciones y se influyen mutuamente en su acción, y establece las leyes de la coexistencia y la sucesión de estas fuerzas. En ellas da indirectamente las leyes de la sucesión de los fenómenos físicos de las sensaciones, cuando éstas son pensadas como puras y teniendo lugar en una invariable facultad de la sensación, mediante la abstracción científica de las condiciones psíquicas. De este modo algo complicado hay que interpretar la expresión 'ciencia de los fenómenos físicos', cuando se la hace sinónima de ciencia de la naturaleza» [3].

«Respecto a la definición del concepto de la psicología, podría parecer, en primer término, que el concepto de los fenómenos psíquicos debería antes ampliarse que restringirse, ya que los fenómenos físicos de la fantasía caen enteramente dentro de su consideración, por lo menos, tan bien como los fenómenos psíquicos, en el sentido definido antes, y tampoco aquellos que aparecen en la sensación pueden dejar de ser tenidos en cuenta en la teoría de ésta. Pero es evidente que sólo entran en cuenta como contenido de los fenómenos psíquicos, al describir la índole peculiar de éstos. Y lo mismo para con todos los fenómenos psíquicos que tienen una existencia exclusivamente fenoménica. Habremos de considerar como objeto propio de la psicología, sólo los fenómenos psíquicos, en el sentido de estados reales. Y refiriéndonos exclusivamente a ellos, decimos que la psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos.» [4]

[3] Brentano, *Psicología*, pp. 48 y s. de la edición española.
[4] Brentano, *Psicología*, p. 51 de la edición española.

3

La interesante serie de pensamientos que acabo de exponer representa —como es visible ya por las largas citas— la posición de Brentano [5] y de toda una serie de investigadores científicamente próximos a él. La percepción interna desempeña, por lo demás, un importante papel en la psicología de Brentano, como es sabido. Aquí remito solamente a su teoría de la conciencia interna. Todo fenómeno psíquico *es* no sólo conciencia, sino a la vez *contenido* de una conciencia y además consciente, en el sentido estricto de la percepción. El curso de las vivencias internas es a la vez, pues, un curso continuo de percepciones internas, pero que son una sola cosa, de un modo particularmente íntimo, con las respectivas vivencias psíquicas. La percepción interna no es un segundo acto independiente que se agregue al respectivo fenómeno psíquico, sino que éste, además de contener su referencia a un objeto primario, verbigracia, al contenido percibido exteriormente, se contiene «a sí mismo en su totalidad como representado y conocido» [6]. A la vez que el acto se dirige directamente a su objeto primario, se dirige secundariamente a sí mismo. Así se evita la infinita complicación a que parece conducir la conciencia concomitante de todos los fenómenos psíquicos (cuya pluralidad con arreglo a las tres clases fundamentales contiene también una percepción interna). También debe hacerse posible así la evidencia e infalibilidad de la percepción interna [7]. Por lo demás, hay un punto capital, la interpretación de la conciencia como una percepción interna continua, en el que Brentano se halla en armonía con grandes pensadores más antiguos. El mismo Locke, fiel discípulo de la experiencia, define la conciencia como la percepción de lo que tiene lugar en el espíritu propio de un hombre [8].

Las teorías de Brentano han experimentado múltiple oposición. Esta no sólo se dirige contra las teorías sobre la conciencia interna últimamente citadas, con su pluralidad sutilmente construida, pero necesitada en todo caso de fundamentación fenomenológica; dirígese ya contra su división de las percepciones y los fenómenos y muy especialmente contra la defini-

[5] Excluyendo la nota positiva de los fenómenos físicos indicada en la *Psicología.* Por lo demás, espero haber acertado al destacar los puntos de vista directivos que pueden haber sido decisivos en la génesis de las teorías de este pensador, por mí tan altamente estimado.

[6] Brentano, *Psychologie,* libro II, cap. III.

[7] Brentano, l. c., libro II, cap. III.

[8] Locke, *Essay,* II, 1, 19. Cierto que Locke no está de completo acuerdo consigo mismo, puesto que designa expresamente la *perception* como una aprehensión de ideas y luego hace la aprehensión de las ideas de las actividades psíquicas dependiente de actos *especiales* de la *reflexión,* los cuales se agregan a estas actividades sólo ocasionalmente. Esto se halla visiblemente en conexión con el desdichado concepto híbrido de *idea,* que comprende *promiscue* las *representaciones* de los contenidos visibles y los contenidos vividos. Cf. nuestra Investigación segunda, § 10, p. 311.

ción de los problemas de la psicología y de la ciencia natural basada en aquélla [9]. Las cuestiones correspondientes han sido repetidas veces objeto de una seria discusión en el último decenio; y es lamentable que no haya podido alcanzarse la unanimidad, a pesar de la importancia fundamental de las mismas para la psicología y la teoría del conocimiento.

En conjunto es menester juzgar que la crítica no penetró a bastante profundidad para alcanzar los puntos decisivos y separar lo que hay de indudablemente valioso en los motivos del pensamiento de Brentano y lo que hay de erróneo en la forma dada a los mismos. Ello radica en que no están suficientemente esclarecidas las fundamentales cuestiones de psicología y de teoría del conocimiento discutidas dentro de estos límites; lo cual es, a su vez, una consecuencia natural de la deficiencia de los análisis fenomenológicos. Por ambas partes han continuado siendo multívocos los conceptos con que se operaba; por ambas partes se ha incurrido, pues, en confusiones engañosas. Es lo que resaltará en la siguiente crítica de las doctrinas de Brentano, tan ricas en enseñanzas.

4

Según Brentano, la percepción interna se distingue de la externa:

1. por la evidencia e infalibilidad, y
2. por los fenómenos esencialmente diversos. En la percepción interna experimentamos exclusivamente los fenómenos psíquicos; en la externa, los físicos. En virtud de este exacto paralelismo, la distinción por la evidencia, nombrada en primer lugar, puede servir también como nota característica para dividir los fenómenos perceptibles.

Frente a esto paréceme que *la percepción interna y la externa son enteramente del mismo carácter epistemológico, si se entienden los términos del modo natural.* Dicho con más detalle: hay sin duda una distinción bien justificada entre percepción *evidente* y *no-evidente,* infalible y falible. Pero si se entiende —como es natural y como también hace Brentano— por percepción *externa* la percepción de cosas, propiedades, procesos, etc., físicos, y por percepción *interna* todas las percepciones restantes, entonces esta división no coincide en absoluto con la anterior. Así, no es ciertamente evidente toda percepción del yo, ni toda percepción de un estado psíquico referida al yo, si se entiende por el yo lo que entiende todo el mundo y lo que todo el mundo cree percibir en la percepción del yo: la propia personalidad empírica. También es claro que no pueden ser evidentes las más

[9] Los críticos suelen atenerse —lo que me sorprende— exclusivamente a las definiciones primeras y sólo provisionales que da Brentano de la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos y de la ciencia natural como ciencia de los fenómenos físicos; sin pensar de las «restricciones tácitas» que Brentano mismo ha expuesto con la claridad y el vigor que les son propios. Tanto más gustosamente las he recordado, pues, más arriba mediante extensas citas.

de las percepciones de estados psíquicos, pues que éstos son percibidos localizados corporalmente. Percibo que *la angustia me oprime la garganta,* que *el dolor me taladra el diente,* que *la pena me roe el corazón,* exactamente en el mismo sentido en que percibo que *el viento sacude los árboles,* que *esta caja es cuadrada y de color pardo,* etc. En el presente caso coexisten con las percepciones internas otras externas; pero ello no impide que los fenómenos psíquicos percibidos no existan *como son percibidos.* ¿No está claro que también los fenómenos psíquicos pueden ser percibidos de un modo trascendente? Más aún; bien mirado, son apercibidos de un modo trascendente todos los fenómenos psíquicos aprehendidos en la actitud natural y en la de las ciencias empíricas. El dato puro de vivencia supone la actitud fenomenológica pura, que inhibe todas las posiciones trascendentes.

Sé bien lo que se objetará; se dirá que no tenemos en cuenta la distinción entre *percepción* y *apercepción.* La percepción interna significa el simple vivir conscientemente los actos psíquicos, los cuales son tomados en él como lo que *son* y no como lo que son *aprehendidos, apercibidos.* Sin embargo, se debiera pensar que lo que sea justo para la percepción interna ha de serlo también para la externa. Si la esencia de la percepción no reside en la apercepción, es absurdo hablar de percepción con referencia a lo externo, a los montes, bosques, casas, etc., y queda abandonado totalmente el sentido normal de la palabra percepción, que se denota claramente ante todo en estos casos. La percepción externa *es* apercepción; luego la unidad del concepto exige que también lo sea la interna. La percepción implica que en ella aparezca algo; pero lo que constituye eso que llamamos aparecer es la apercepción, sea ésta inexacta o no, aténgase fiel y adecuadamente al marco de lo dado inmediatamente, o lo traspase, anticipando, por decirlo así, una percepción futura. La *casa* me aparece —¿cómo me aparece, sino porque apercibo en cierto modo los contenidos sensibles realmente vividos? Oigo un *organillo* —interpretando las sensaciones sonoras precisamente *como sones de organillo.* Igualmente percibo apercibiendo mis fenómenos psíquicos: *la felicidad que «me» hace estremecer, la pena que siento en el corazón,* etc. Llámanse «fenómenos», o mejor, contenidos aparentes, precisamente en cuanto que son contenidos de la apercepción.

5

El término de *fenómeno* está, empero, gravado con equívocos que se revelan extremadamente perjudiciales precisamente en este lugar. No será inútil resumir explícitamente estos equívocos, que ya hemos tocado de pasada en el texto de las presentes investigaciones. El término de fenómeno dice preferentemente relación a los actos de representación intuitiva, o sea, por una parte a los actos de la *percepción,* y por otra a los de la *representación* en sentido más estricto, por ejemplo del recuerdo, de la representación en la fantasía o de la representación imaginativa en nuestro sentido

habitual (la cual está entretejida con percepción). Fenómeno significa, pues:

1. La vivencia concreta de la intuición (el tener presente o representado, intuitivamente, cierto objeto); así, por ejemplo, la vivencia concreta, cuando percibimos la lámpara que está delante de nosotros. En cuanto que el carácter cualitativo del acto, el que tengamos o no el objeto por existente, no desempeña ningún papel en este respecto, podemos prescindir totalmente de él; y entonces el fenómeno coincide con lo que hemos definido como *representación funcional* en la última investigación[10].

2. El objeto intuido (aparente), como el que nos aparece *hic et nunc;* por ejemplo, esta lámpara tal como vale para esta percepción que tiene lugar ahora.

3. Pero de un modo que induce a error llámanse también fenómenos los *elementos reales* del fenómeno en el primer sentido, en el sentido del *acto concreto de aparición o de intuición.* Ante todo llámanse fenómenos las *sensaciones* presentantes, o sea, los momentos *vividos* de color, forma, etcétera, que no son distinguidos de las *propiedades del objeto* (coloreado, de tal forma) correspondientes a ellos y *aparentes* en el acto de su «interpretación». Hemos advertido repetidas veces que es importante distinguir entre unos y otros, que no es lícito confundir la sensación de color con la coloración corpórea aparente, la sensación de forma con la forma corpórea, etcétera. Ciertamente la teoría a-crítica del conocimiento ignora esta distinción. También aquellos que rehusarían decir con Schopenhauer: *el mundo es mi representación,* suelen hablar como si las cosas aparentes fuesen complexiones de contenidos de sensación. Cabe decir en rigor que las cosas *aparentes,* como tales, las meras cosas de los sentidos, están constituidas de una materia análoga a aquella que como sensaciones contamos entre los contenidos de la conciencia. Pero esto no impide que las propiedades aparentes de las cosas no sean en sí mismas sensaciones; estas propiedades se limitan a aparecer análogamente a las sensaciones. Pues no existen en la conciencia como sensaciones, sino meramente representadas, mentadas de un modo trascendente en ella, como propiedades *aparentes.* Y por consiguiente tampoco las cosas externas percibidas son complexiones de sensaciones; son objetos fenoménicos, objetos que aparecen como complexiones de propiedades cuyos géneros son, en un sentido peculiar, *análogos* a los que existen entre las sensaciones. Formulado de un modo algo distinto, podríamos exponer lo dicho también así: Bajo el título de sensaciones comprendemos ciertos géneros de *vivencias* de una unidad de conciencia, determinados realmente de este y aquel modo. Pues bien, si en una unidad de conciencia aparecen propiedades reales de géneros análogos como exteriores, como trascendentes a ella, puede *denominárselas* con arreglo a los géneros correspondientes, pero estas de ahora no son sensaciones. Y subrayamos este *exterior,* que no debe entenderse, naturalmente, como espacial. Como quiera que se resuelva la cuestión de la existencia o la inexistencia

[10] Cf. VI, § 26.

de las cosas externas fenoménicas, no hay duda de que la realidad de la cosa percibida en un momento dado no puede entenderse como realidad de una complexión de sensaciones percibida en la conciencia percipiente. Pues es notorio, y puede confirmarse en cualquier ejemplo mediante un análisis fenomenológico, que la cosa de la percepción, esta presunta complexión de vivencias, es distinta, tanto por los varios momentos de sus propiedades cuanto como todo, y distinta en todas las circunstancias, de la complexión de sensaciones vivida efectivamente en la percepción respectiva y cuya apercepción objetiva constituye intencionalmente el sentido de percepción, o sea, la cosa aparente.

Puede decirse que el concepto primitivo de fenómenos es el indicado antes en segundo lugar: el de lo aparente o de lo que puede aparecer, el de lo intuitivo como tal. Teniendo en cuenta que también toda clase de vivencias (entre ellas las vivencias de intuición externa, cuyos objetos se llaman a su vez fenómenos *externos)* pueden convertirse en objetos de intuiciones reflejas, internas, llámanse «fenómenos» todas las vivencias de la unidad de vivencias de un yo. *Fenomenología* quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias. La fenomenología *pura* es, por ende, la teoría de los *fenómenos puros,* de los fenómenos de la *conciencia pura* de un «yo *puro*», esto es, no se sitúa en el terreno de la naturaleza física y animal (o psicofísica) dado por apercepción trascendente, ni lleva a cabo ninguna posición empírica ni judicativa que se refiera a objetos trascendentes a la conciencia; no establece, pues, ninguna verdad sobre realidades físicas ni psíquicas de la naturaleza (por ende, ninguna verdad psicológica en el sentido histórico), ni toma ninguna como premisa, como axioma. Considera, por el contrario, todas las apercepciones y posiciones judicativas, que mientan allende los datos de la intuición adecuada, puramente inmanente (o sea, allende la corriente pura de las vivencias), puramente como las vivencias que ellas son en sí mismas, y las somete a una indagación de esencia, indagación puramente inmanente, puramente «descriptiva». Esta indagación es pura además en un segundo sentido, en el de la «ideación»; es indagación apriorística en auténtico sentido. Así entendidas, han sido fenomenológicas puras todas las investigaciones de la presente obra, en la medida en que no tenían tema ontológico, en la medida, pues, en que no aspiraban a hacer afirmaciones apriorísticas sobre los *objetos* de una conciencia posible, como las investigaciones tercera y sexta. Estas investigaciones no han hablado de hechos ni de leyes psicológicas de una naturaleza «objetiva», sino de posibilidades y necesidades puras, que son inherentes a cualquier forma del *cogito* puro, por sus contenidos reales e intencionales o por sus conexiones posibles *a priori* con otras tales formas en una conexión de conciencia *idealiter* posible en general.

Lo mismo que el término de fenómeno, también el término de percepción es, como consecuencia, equívoco; y también lo son todos los demás

términos que se usan en conexión con la percepción. Estos equívocos llenan las teorías de la percepción de errores y confusiones. Por ejemplo, se llama *percibido* a lo que «aparece» en la percepción, o sea, a su objeto (la casa); pero también el *contenido de sensaciones* vivido en ella, esto es, el conjunto de contenidos presentes que son «aprehendidos» en su complexión como la casa y, aisladamente, como las propiedades de la misma.

6

Cuán engañosos resultan estos equívocos revélase justamente en la teoría de Brentano y su distinción de la percepción interna y la percepción externa, según el carácter de evidencia y los distintos grupos de fenómenos.

La percepción externa —se nos dice— no sólo no es evidente, sino que es hasta engañosa. Esto es indudable, si entendemos por los «fenómenos físicos», que ella percibe, las cosas físicas o sus propiedades, cambios, etc. Pero Brentano trueca este sentido propio y único admisible de la palabra *percibido* por el impropio, que no se refiere a los objetos externos, sino a los contenidos presentantes que pertenecen realmente a la percepción; y, consecuente en esto, designa como «fenómenos físicos» no sólo aquellos objetos externos, sino también estos contenidos; con lo cual aparecen alcanzados también éstos por la falibilidad de la percepción externa. Yo preferiría creer que es necesario distinguir rigurosamente en este punto. Cuando se percibe un objeto externo (la casa), *en esta* percepción son vividas las sensaciones presentantes, pero no percibidas. Si nos engañamos sobre la existencia de la casa, no nos engañamos sobre la existencia de los contenidos sensibles vividos, sencillamente porque no juzgamos sobre ellos, o no los percibimos en esta percepción. Si consideramos posteriormente estos contenidos —y nadie podrá negar nuestra capacidad para hacerlo (dentro de ciertos límites)— abstrayendo de lo que mentábamos hacía un momento y de lo que mentamos habitualmente con ellos, y tomándolos simplemente como lo que son, entonces *los percibimos,* sin duda, pero no percibimos *por medio* de ellos el objeto externo. Esta nueva percepción tiene, como es notorio, exactamente el mismo derecho a la infalibilidad y a la evidencia que cualquier percepción «interna». Dudar de lo que *es* inmanente y es mentado *como es,* sería evidentemente irracional. Puedo dudar que exista un objeto externo, o que sea exacta percepción alguna referente a tal objeto; pero no puedo dudar del *contenido sensible* de la percepción *vivido* en cada caso —naturalmente, siempre que «reflexione» sobre él y lo *intuya* simplemente *como lo que es.* Hay, pues, percepciones evidentes de contenidos «físicos», exactamente como las hay de «psíquicos».

Si se objetase que los contenidos sensibles son siempre y por necesidad aprehendidos objetivamente, son siempre depositarios de una intuición externa, y que, por tanto, sólo podemos considerarlos *como* contenidos de una intuición de esta clase, no necesitaríamos disputar sobre ello, pues esto

no alteraría en nada la situación. La evidencia de la existencia de estos contenidos sería tan indiscutible antes como después, y tampoco sería ahora una evidencia de los «fenómenos psíquicos» en el sentido de los actos. La evidencia del ser del fenómeno psíquico entero implica, sin duda, la de cada una de sus partes; pero la percepción de la parte es una nueva percepción con una nueva evidencia, la cual no es en modo alguno la del fenómeno entero.

Un doble sentido análogo al que presenta el concepto de fenómeno físico debe encontrarse también en el concepto de fenómeno psíquico, si se toman consecuentemente los conceptos. No ocurre así en Brentano. Entiende éste por fenómeno psíquico exclusivamente una vivencia de acto, que existe en realidad, y por percepción interna la percepción que toma esta vivencia simplemente como existe. Pero no ve que bajo el título de percepciones internas sólo ha recogido una clase de percepciones de fenómenos psíquicos, y que según esto no se puede hablar de una división de todas las percepciones en los dos grupos de la percepción externa y percepción interna. Tampoco ve que la superioridad de la evidencia, que atribuye a su percepción interna, está en conexión con la circunstancia de que respecto de ella se sirve de un concepto de percepción esencialmente diverso, pero no lo está con la particular índole de los «fenómenos» percibidos interiormente. Si respecto del fenómeno «físico» hubiese entendido también de antemano por percepción propia sólo aquella aprehensión y comprensión que intuye adecuadamente su objeto, hubiese concedido igualmente la evidencia a la percepción de las vivencias sensibles, que él incluye en la percepción externa, y no hubiese podido decir de la percepción interna —entendida en su sentido— que es «la única percepción en el sentido propio de la palabra».

Es seguro, en general, que no pueden coincidir los pares de conceptos: percepción interna y externa, evidente y no-evidente. El primer par está definido por los conceptos de físico y psíquico, como quiera que se los pueda separar; el segundo expresa la antítesis epistemológicamente fundamental que hemos estudiado en la sexta Investigación: la antítesis entre la percepción *adecuada* (o intuición en el sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad a ella, y la percepción *inadecuada,* meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el *objeto* de la percepción. El contenido no significa ninguna otra cosa; está presente por sí mismo. En el segundo caso diferéncianse el contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en él mismo, pero queda «expuesto» en él y es, por ende, análogo a él en cierto sentido (si nos atenemos a lo inmediatamente intuitivo), como, por ejemplo, el color de un cuerpo al color de la sensación.

En *esta* distinción reside la esencia de la diferencia *epistemológica* que se ha buscado entre la percepción interna y la externa. Ella es ya la decisiva

en la meditación cartesiana sobre la duda. Puedo dudar de la verdad de la percepción inadecuada, que da una mera perspectiva; el objeto intencional no es inmanente al acto aparente; la intención existe, pero el objeto mismo que está destinado a cumplirla definitivamente no es una sola cosa con ella. ¿Cómo podría ser evidente para mí que existe? Por otra parte, no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente; justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos. O como también podemos expresarlo: en esta percepción el objeto no es meramente *supuesto como existente*, sino *a la vez dado él mismo y realmente* en ella, y exactamente como aquello que es supuesto. Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto intuido mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo: *sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente.* No *toda* percepción de esta clase es evidente. Así, en la percepción del dolor de muelas es percibida una vivencia real; y, sin embargo, la percepción es engañosa con frecuencia: el dolor aparece como taladrando un diente sano. La posibilidad del engaño es clara. El objeto percibido no es el dolor tal como es vivido, sino el dolor tal como es interpretado de un modo trascendente y atribuido al diente. Pero la percepción adecuada exige que en ella lo percibido sea vivido tal *como* es percibido (tal como la percepción lo mienta, lo aprehende). En este sentido, naturalmente, tenemos una percepción evidente sólo de nuestras vivencias, pero aún de ellas sólo hasta donde las recogemos puramente, en lugar de remontarnos sobre ellas, apercibiendo.

7

Ahora bien, cabría objetar: una vivencia es lo mismo que un fenómeno psíquico; ¿a qué, pues, la disputa? Respondo: cuando se entienden por *fenómenos psíquicos* los elementos reales de nuestra conciencia, las *vivencias* mismas existentes en cada momento, y cuando además se entienden por *percepciones de los fenómenos psíquicos* o *percepciones internas* las percepciones adecuadas, cuya intención encuentra cumplimiento inmanente en las respectivas vivencias, *entonces y sólo entonces coincide* la extensión de la *percepción interna* con la de la percepción *adecuada.* Pero es de importancia observar que:

1. los fenómenos psíquicos en este sentido no son idénticos a los fenómenos psíquicos en el sentido de Brentano, ni a las *cogitationes* de Descartes, ni a los *acts or operations of mind* de Locke; pues a la esfera de las vivencias en general pertenecen también todos los contenidos sensibles, las sensaciones.

2. Que entonces las percepciones *no-internas* (la clase complementaria) *no coinciden con las percepciones externas,* en el sentido normal de la palabra, sino con la extensión mucho más amplia de las percepciones *tras-*

cendentes, inadecuadas. Cuando un contenido sensible, una complexión sensible o una sucesión de contenidos sensibles es aprehendido como una cosa presente, como un conjunto, una síntesis multimembre de cosas, o como el cambio de una cosa, como un suceso externo, etc., tenemos una percepción externa en el sentido habitual. Pero es posible también que un contenido no-sensible pertenezca al contenido total representativo de una percepción trascendente, sobre todo en unión con contenidos sensibles. Como objeto percibido puede presentarse entonces igualmente un objeto *externo* con propiedades *psíquicas* percibidas (como muchas veces en la aprehensión de la apariencia corporal propia y ajena como un «hombre») o (como asimismo en la apercepción psicofísica) un objeto *interno,* una vivencia subjetiva, con propiedades *físicas* percibidas en ella.

3. Cuando entendemos por percepciones de los fenómenos psíquicos o por percepciones *internas,* dentro de la psicología como ciencia objetiva de la vida psíquica animal, las percepciones de las propias vivencias que el percipiente aprehende como suyas, como las vivencias propias de este hombre, todas las percepciones internas son apercipientes de un modo trascendente, no menos que las externas. Sigue habiendo entre ellas algunas que pueden valer como *adecuadas* —en cierta abstracción—, porque toman las vivencias propias correspondientes en su pura presencia; pero en cuanto que también estas percepciones internas «adecuadas» aperciben las vivencias comprendidas en ellas como las del yo-hombre psicofísico percipiente (por ende, también como pertenecientes al mundo objetivo dado), están gravadas esencialmente por este lado con una inadecuación. Por otra parte, hay entre las percepciones internas, lo mismo que entre las externas, algunas en las cuales el objeto percibido no existe en el sentido a él atribuido en la percepción. *La distinción entre la percepción adecuada y la inadecuada, también fundamental para la psicología —advirtamos que la adecuación psicológica ha de entenderse con la abstracción señalada—, se cruza con la distinción de la percepción interna y externa* y corta, además, la esfera de la primera.

8

Los equívocos de la palabra fenómeno, que permiten designar como fenómenos, ya los objetos y las propiedades aparentes, ya las vivencias constituyentes del acto de aparición (sobre todo, los contenidos en el sentido de sensaciones), y por último, todas las vivencias en general, explican la no pequeña tentación a mezclar *dos clases de divisiones psicológicas de los «fenómenos», esencialmente diversas.*

1. Divisiones de las *vivencias;* por ejemplo, la división de las mismas en *actos y no-actos.* Estas divisiones caen por completo, naturalmente, en la esfera de la psicología, ya que ésta ha de tratar de todas las vivencias —que en ellas son apercibidas, naturalmente, de un modo trascendente, como vivencias de seres naturales animados.

2. La división de los *objetos fenoménicos;* por ejemplo, en aquéllos que aparecen como pertenecientes a la *conciencia de un yo,* y aquéllos que *no* hacen esto; con otras palabras, la división en objetos psíquicos y físicos (contenidos, propiedades, relaciones, etc.).

En Brentano confúndense de hecho ambas divisiones. Brentano se limita a contraponer los fenómenos físicos y los fenómenos psíquicos, y los define innegablemente como una división de las *vivencias* en actos y no-actos. Pero en seguida confunde, bajo el título de fenómeno físico, los contenidos de la sensación [11] y los objetos externos aparentes o sus cualidades fenoménicas, de suerte que la división se presenta a la vez como una división de los objetos *fenoménicos* en físicos y psíquicos (según el sentido vulgar de las palabras o uno afín a él); y esta última división es la que suministra incluso los nombres.

En estrecha conexión con esta confusión hállase otra definición errónea utilizada también por Brentano para distinguir las dos clases de fenómenos: los fenómenos *físicos existen sólo fenoménica e intencionalmente,* mientras que los fenómenos *psíquicos* «tienen además de la existencia intencional una existencia *real*» [12]. Si entendemos por fenómenos físicos las cosas fenoménicas, es seguro que al menos no necesitan existir. Los productos de la fantasía creadora; la mayor parte de los objetos presentados por el arte en cuadros, estatuas, poesías, etc., los objetos alucinatorios e ilusorios, sólo existen fenoménica e intencionalmente, es decir, no existen ellos, para hablar *propiamente,* sino sólo los respectivos *actos de aparición,* con sus contenidos reales e intencionales. Muy distinto es el caso respecto de los fenómenos físicos, entendidos en el sentido de los contenidos de la sensación. Los contenidos de color, de forma, etc., de la sensación (vividos), que tenemos en cambio incesante en la intuición imaginativa de los «Campos Elíseos» de Böcklin y que, animados por el carácter de acto de la imaginación, toman la forma de la conciencia del objeto imaginativo, son elementos reales de esta conciencia. Y no existen de un modo meramente fenoménico e intencional (como contenidos aparentes y meramente supuestos), sino realmente. Como es natural, no se deberá pasar por alto que *real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia,* sino *no meramente mentado.*

[11] Brentano entiende por sensaciones *actos* de sensación y les opone los contenidos de la sensación. En nuestra terminología no existe esta distinción, según hemos expuesto anteriormente. Nosotros llamamos tener una sensación al mero hecho de que esté presente en la complexión de las vivencias un contenido sensible y, en general, un no-acto. La expresión: tener una sensación podría servirnos, empero, en relación o en oposición al aparecer, para indicar la función aperceptiva de aquellos contenidos (es decir, que funcionan como depositarios de aquella aprehensión en la cual tiene lugar el correspondiente aparecer, como un percibir o un imaginar).

[12] Cf. leemos en algunos ejemplos: un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un dolor, un sonido, una temperatura, sólo fenoménica e intencionalmente. Brentano enumera entre los ejemplos de fenómenos físicos: una figura, un *paisaje,* que veo..., el calor, el frío, el olor que *siento.*